G.W. LEIBNIZ

SCRIERI FILOSOFICE

SUBSTANȚIAL

G.W. Leibniz

Scrieri filosofice

Scrieri filosofice
G.W. Leibniz
Copyright © 2001 **BIC ALL**
Traducere: Adrian Niță

Toate drepturile rezervate Editurii **BIC ALL**.
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **BIC ALL**.
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate Editurii **BIC ALL**.
All rights reserved. The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **BIC ALL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM
Scrieri filosofice/G.W. Leibniz; trad.: Adrian Niță – București: BIC ALL, 2001
248 p.; 21 cm (Substantiall)
Bibliogr.
Index
ISBN 973-571-361-6

I. Niță, Adrian (trad.)

14(430) Leibniz, G.W.

Editura **BIC ALL**	Bd. Timișoara nr. 58, sector 6 București, cod 76548 ☎ 402 26 00 Fax: 402 26 10
Departamentul difuzare	☎ 402 26 20
Comenzi la:	comenzi@all.ro
URL:	http://www.all.ro
Redactor:	Constantin Vlad
Copertă:	Daniel Țuțunel

PRINTED IN ROMANIA
Tiparul: „Masib" Sibiu • Tel & Fax: 069/23.11.10

G.W. Leibniz

Scrieri filosofice

Traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note
de
ADRIAN NIȚĂ

CUPRINS

Studiu introductiv de **Adrian Niță / 7**

I. Corespondența lui Leibniz cu Malebranche / 19
Notiță introductivă / 21; 1. Leibniz către Malebranche / 23; 2. Malebranche către Leibniz / 26; 3. Leibniz către Malebranche / 27; 4. Leibniz către Malebranche / 29; 5. Malebranche către Leibniz / 31; 6. Leibniz către Malebranche / 31; 6a. Leibniz către Malebranche / 34; 7. Malebranche către Leibniz / 39; 8. Leibniz către Malebranche / 40; 9. Malebranche către Leibniz / 42; 10. Leibniz către Malebranche / 47; 11. Leibniz către Malebranche / 50; 12. Leibniz către Malebranche / 51; 13. Malebranche către Leibniz / 52; 14. Leibniz căte Malebranche / 53; 15. Malebranche către Leibniz / 55; 16. Leibniz către Malebranche / 56; *Note* / 57.

II. Corespondența lui Leibniz cu principesa Sophie de Hanovra și cu Sophie Charlotte, principesă de Brandenburg și regină a Prusiei / 65
Notiță introductivă / 67; 1. Leibniz către principesa Sophie / 70; 2. Leibniz către principesa Sophie Charlotte von Brandenburg / 72; 3. Leibniz către principesa Sophie / 73; 4. Principesa Sophie către Leibniz / 77; 5. Leibniz către principesa Sophie / 78; 6. Principesa Sophie către Leibniz / 81; 7. Leibniz către principesa Sophie / 81; 8. Leibniz către principesa Sophie / 82; 9. Principesa Sophie către Leibniz / 82; 10. Leibniz către principesa Sophie / 83; 11. Leibniz către principesa Sophie / 84; 12. Leibniz către principesa Sophie / 89; *Note* / 94.

III. Lămurirea dificultăților ridicate de Pierre Bayle / 99
Notiță introductivă / 101; 1. Lămurirea dificultăților pe care domnul Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul / 104; 2. Extras din *Dicționarul* domnului Bayle, articolul *Rorarius*, p. 2599 sqq., ediția 1702, cu observațiile mele / 110; *Note* / 133.

IV. Despre ceea ce este independent de simțuri și de materie / 139
Notiță introductivă / 141; 1. [Despre ceea ce este dincolo de simțuri și de materie] / 143; 2. Scrisoare despre ceea ce este dincolo de simțuri și de materie / 146; 3. Leibniz către regina Sophie Charlotte a Prusiei / 152; 4. Anexă. Toland către regina Sophie Charlotte / 160; 5. Leibniz către regina Sophie Charlotte / 165; 6. Leibniz către principesa Sophie / 169; 7. Leibniz către regina Sophie Charlotte / 170; *Note* / 171.

V. Discurs cu privire la metoda certitudinii și arta de a inventa pentru a încheia disputele și pentru a progresa în timp scurt / 177
Notiță introductivă / 179; Discurs cu privire la metoda certitudinii și arta de a inventa pentru a încheia disputele și pentru a progresa în timp scurt / 180; *Note* / 188.

VI. Considerații despre teoria unui spirit universal unic / 189
Notiță introductivă / 191; Considerații despre teoria unui spirit universal unic / 193; *Note* / 201.

VII. Considerații despre principiile de viață și despre naturile plastice / 205
Notiță introductivă / 207; 1. Considerații despre principiile de viață și despre naturile plastice făcute de către autorul sistemului armoniei prestabilite / 208; 2. Anexă. Lămuriri în legătură cu naturile plastice și cu principiile de viață și de mișcare făcute de către autorul sistemului armoniei prestabilite / 214; *Note* / 222.

VIII. Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune / 225
Notiță introductivă / 227; Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune / 228; *Note* / 235.

Bibliografie selectivă / 237

Index nominum / 241

Index rerum / 245

STUDIU INTRODUCTIV

În lucrarea de față sunt prezentate, pentru prima oară în limba română, câteva lucrări ale lui Leibniz, ultimul „om universal", prin interesul său egal pentru filosofie, știință, teologie și diplomație.[1]

Gottfried Wilhelm Leibniz s-a născut la 1 iulie 1646 la Leipzig, într-o familie de intelectuali. După susținerea tezei de bacalaureat, *Disputatio metaphysica de principio individui* (*Disertație metafizică despre principiul individuației*), a abilitării în filosofie, la Universitatea din Leipzig, cu teza *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* și a tezei doctorale în drept, la Universitatea din Altdorf, *De casibus perplexis in jure* (*Despre cazurile dificile din drept*), Leibniz a publicat în 1666 lucrarea *Disertatio de arte combinatoria* (*Disertație despre arta combinării*). Leibniz propune o metodă combinatorică prin care conceptele complexe pot fi notate prin intermediul unor concepte elementare. Combinarea conceptelor elementare va putea fi utilizată nu doar în matematică, domeniu ce constituie punctul de plecare al lucrării, ci și în domeniul juridic, metafizică, fizică etc.

În urma susținerii tezei doctorale, lui Leibniz i se propune un post de profesor la Universitatea din Altdorf. Leibniz refuză postul întrucât consideră că mediul universitar nu este un loc potrivit pentru a-și realiza proiectele de reformă a științelor la care visa. Acceptă, în schimb, postul de secretar al unei societăți secrete de alchimiști din Nüremberg.

În această perioadă, probabil în 1667, îl întâlnește pe baronul Johann Christian Boineburg, fost prim-ministru al principelui elector de Mainz, care îl introduce la curtea principelui elector Johann Philipp de Schönborn. Pentru ocuparea postului de consilier la cancelarie, Leibniz scrie *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (*Noua metodă pentru învățarea și predarea jurisprudenței*), 1667.

---

[1] Textele au fost traduse după ediția G.W. Leibniz, *Die philosophische Schriften* (ed. C.J. Gerhardt), 7 vol., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890 (reimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1960–1961).

Din perioada Mainz datează lucrările *Confesio naturae contra atheistas* (*Mărturia naturii împotriva ateiștilor*), din 1668, și prima lucrare leibniziană de filosofie naturală, *Hypothesis physica nova* (*Noua ipoteză fizică*). Această lucrare a fost concepută în două părți, *Theoria motus abstracti* (*Teoria mișcării abstracte*), lucrare dedicată Academiei de științe din Paris, și *Theoria motus concreti* (*Teoria mișcării concrete*), lucrare dedicată Societății Regale de Științe din Londra.

Printre preocupările sale politice din această perioadă, întrucât funcționa din 1670 în postul de consilier pe probleme internaționale al principelui elector, s-a numărat elaborarea unui plan de abatere a atenției regelui Ludovic al XIV-lea dinspre Europa spre Africa, și în special spre Egipt. Cucerind Egiptul, Franța putea lupta cu succes împotriva Imperiului Otoman, ce constituia un real pericol atât pentru francezi, cât și pentru germani. În acest scop Leibniz s-a deplasat la Paris, în 1672, pentru a duce tratative secrete cu Regele Soare, dar acesta a tergiversat și apoi a refuzat audiența. Șederea la Paris s-a prelungit în acest fel pînă în 1676, timp în care Leibniz a avut ocazia să cunoască multe personalități științifice și filosofice. Aici a avut discuții cu cartezianul N. Malebranche, cu faimosul logician și teolog A. Arnauld, cu matematicianul și fizicianul Christian Huyghens, cu Edme Mariotte, E.W. von Tschirnhaus etc. În plus, a cunoscut la Londra, într-o scurtă deplasare din 1673, pe secretarul Societății regale, Henry Oldenburg, și pe chimistul Robert Boyle. De asemenea, în anul 1676 îl întâlnește în Anglia pe Newton, iar în Olanda pe Spinoza și pe biologii Swammerdam și Leeuwenhoek. Schimburile de idei pe care le-a avut cu acești savanți și filosofi au contribuit într-o mare măsură la definirea personalității lui Leibniz.

Din perioada pariziană, mai precis din anul 1675, datează una dintre cele mai importante descoperiri ale sale, și anume calculul infinitezimal care avea la bază ideea filosofică de cantitate infinit de mică și care folosea o terminologie, metodă și notație complet diferite de cele ale lui Newton.

În 1676 Leibniz intră în slujba casei de Hanovra, unde rămâne până la sfârșitul vieții. Funcționează mai întîi ca bibliotecar la curtea ducelui Johann Friedrich de Brunswick-Lüneburg, din 1678 fiind consilier aulic, iar din 1685 istoriograf al casei de Brunswick. Deși a dedicat o mare parte a timpului și energiei pentru îndeplinirea acestor angajamente, Leibniz nu a părăsit preocupările sale filosofice, științifice și teologice. Scrie *Dialog cu privire la conexiunea dintre lucruri și cuvinte și la realitatea adevărului* (1677), *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei* (1684), *Disertația metafizică* (1686). Este perioada în care Leibniz se afirmă ca un viguros critic al lui Descartes, în

special prin studiile: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (*Scurtă demonstrație a unei vestite greșeli carteziene*), 1686, *Cu privire la reforma filosofiei prime și la noțiunea de substanță*, 1694, *De rerum originatione radicali* (*Despre originea radicală a lucrurilor*).

Întrucât *Disertația metafizică* nu a văzut lumina tiparului, deși era pregătită pentru a fi publicată, Leibniz propune un nou sistem filosofic concurent celui cartezian în lucrarea *Nou sistem privitor la natura și comuniunea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp*. Prin această lucrare, Leibniz se face cunoscut contemporanilor săi nu doar ca un critic al lui Descartes, ci mai ales ca un gânditor original care are ce pune în locul sistemului cartezian, și anume sistemul armoniei prestabilite. Această importantă lucrare a generat o vie dezbatere în presa vremii cu cartezienii Simon Foucher, Pierre Bayle, Pierre-Silvain Regis, René Joseph Tournemine, François Lamy și Nicolas Hartsoeker.

Dintre inițiativele sale trebuie amintită întemeierea revistei *Acta eruditorum*, fondată în 1682 la Leipzig. De asemenea, a depus eforturi pentru înființarea de societăți academice la Viena, Dresda, Sankt Petersburg, Berlin etc. Societatea științifică din Berlin, înființată în 1700 și devenită ulterior Academia Germană de Științe, a avut pe Leibniz drept primul ei președinte. Tot în anul 1700 Leibniz a fost ales membru al Academiei franceze, din 1673 fiind membru al Societății Regale din Londra.

La începutul secolului al XVIII-lea Leibniz a scris cele mai importante, și mai ample, lucrări ale sale: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Noile eseuri asupra intelectului omenesc*) lucrare publicată postum, în 1765, *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, publicată în 1710, lucrare ce a contribuit definitiv la percepția sa ca filosof și de care a fost legat „optimismul", *Principiile naturii și grației* și *Monadologia*.

Pe 14 noiembrie 1716, Leibniz moare la Hanovra în urma unui atac de gută, lăsând în urmă o operă imensă.

Întrucât a transcris aproape toate scrisorile pe care le-a trimis, opera leibniziană nu poate fi considerată făcând abstracție de corespondență, mai ales că aceasta este deosebit de bogată în idei filosofice și științifice. Din păcate, numai o mică parte din aceasta a fost publicată. Este motivul pentru care publicăm în ediția de față, pentru prima oară în limba română, câteva părți deosebit de importante ale corespondenței.

Opera leibniziană, incluzând aici și scrisorile, are două trăsături definitorii. Deși este fragmentară, și fragmentată, opera are o incredibilă *unitate și coerență*. Se întâlnesc, este drept, numeroase repetări, făcute pentru a întări ideile susținute

în fața unor corespondenți diferiți. A doua trăsătură o constituie *sinteza*, condensarea unei mari cantități de informații în doar câteva pagini. Mai mult, Leibniz face afirmații extrem de valoroase *en passant*, multe dintre acestea fiind actuale, nezăbovind din diferite motive asupra lor. Nu trebuie uitat că filosoful de la Hanovra purta corespondență cu oameni de la curte, cu filosofi, cu teologi și savanți, Leibniz fiind astfel obligat să își adapteze discursul după stilul obișnuit al interlocutorilor săi.

Unii comentatori au afirmat că sistemul leibnizian este asemenea unei *rețele* de idei, oferind deci posibilitatea unui număr infinit de intrări[1]. Acest tip de interpretare este dominant în literatura secundară a ultimelor decenii, spre deosebire de interpretările efectuate la începutul secolului, în care se urmărea punerea în evidență a înlănțuirii ideilor. Interpretările de la începutul secolului au încercat să găsească verigile *lanțului* de idei elaborat de Leibniz, urmărind aflarea verigii prime. Este motivul pentru care Leibniz a fost interpretat ca panlogist (de către B. Russell[2], L. Couturat[3], E. Cassirer[4]), panpsihist, panspiritualist etc.

Interpretările postbelice de tip paleografic (A. Robinet[5]), structuralist (M. Guéroult[6], M. Serres[7]), structuralist-analitice (N. Rescher[8], B. Mates[9]) etc. au renunțat la ideea aflării adevăratului sistem leibnizian în favoarea explicării textelor celor mai dificile și înlăturării neclarităților inerente unor scrieri adesea lacunare.

Întrucît nu ne propunem în acest studiu introductiv să aducem o nouă interpretare a corpusului leibnizian, ci să prezentăm pe scurt liniile de forță ale acestuia, ne vom concentra expunerea asupra noțiunii de *substanță*. Avându-și

---

[1] M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris, 1968, p. 14.

[2] B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.

[3] L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après documents inédits*, Paris, Alcan, 1901.

[4] E. Cassirer, *Leibniz's System in seinen wissenschatflichen Grundlagen*, Marburg, 1902. Reed. Hildesheim, G. Olms, 1962.

[5] A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémique et idéalité trancendentale dans l'oeuvre de Leibniz*, Paris, Vrin, 1986.

[6] M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1934. Reed. Aubier-Montaigne, 1967.

[7] M. Serres, *op. cit.*

[8] N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1967 și în special N. Rescher, *Leibniz. An introduction to his Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979.

[9] B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986.

originea în critica teoriei carteziene a materiei, teoria substanței joacă un rol central în filosofia leibniziană, în jurul ei concentrându-se toate marile teme leibniziene: ființa și unitatea, unul și multiplul, unul și infinitul, individuația, predicația, adevărul, cunoașterea etc. Teoria substanței reprezintă astfel linia de intersecție a metafizicii, logicii, epistemologiei, fizicii și mecanicii leibniziene.

În 1694 Leibniz scrie despre necesitatea reformării metafizicii prin apel la o metodă particulară cu ajutorul căreia să fie rezolvate toate problemele existente în metafizică, urmând modelul calculului logic. Această metodă va fi la fel de eficientă ca metoda euclidiană utilizată în geometrie. „Cît de mare este importanța acestor lucruri va reieși mai întîi din *noțiunea de substanță* pe care o propun, noțiune atît de rodnică, încît din ea decurg adevărurile primare, chiar cele privitoare la Dumnezeu și la spirite, și la natura corpurilor, precum și cele, parte cunoscute, dar insuficient demonstrate, parte necunoscute pînă acum, dar care vor fi de cel mai mare folos în celelalte științe."[10]

Teoria leibniziană a substanței se deosebește în mod fundamental atât de teoria cartezian㠄 dar și de cea elaborată de Spinoza, care considerau, printre altele, că realitatea ultimă aparține substanței înzestrate cu două atribute (cugetarea și întinderea), respectiv substanței cu o infinitate de atribute. Pentru Leibniz *substanța este unitatea*, sau cum scrie în numeroase locuri, unitatea adevărată. Într-o scrisoare către Arnauld din 30 aprilie 1687 Leibniz scrie: „Pentru a fi scurți, eu socotesc drept o axiomă propoziția identică, diversificată numai prin accident, că «ceea ce nu este cu adevărat *o* ființă nu este cu adevărat nici o *ființă*». Totdeauna s-a crezut că unul și ființa sînt lucruri reciproce."[11]

Datorită adoptării principiului *ens et unum convertuntur*, și întrucât există *ens per se* și *ens per accidens*, Leibniz admite, pe lângă unitățile adevărate (pe care le numește forme substanțiale, atomi de substanță, atomi formali, puncte metafizice, entelehii, monade), unități *per accidens* ce caracterizează ceea ce el numește „agregat". Astfel, o piatră, o turmă de oi etc. sunt ființe prin agregare întrucât nu posedă o unitate adevărată. Mai mult, nici corpul uman nu are unitate adevărată dacă îl considerăm separat de suflet. Unitatea adevărată a unui individ uman este dată de monadă, entelehie sau sufletul său.[12] La fel este cazul plantelor și animalelor, Leibniz considerând *ens per se* corpurile organice și *ens pe accidens* corpurile anorganice.

---

[10] G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, I, Editura științifică, București, 1972, pp. 313-314. Presc.: *Opere*. Pentru alte prescurtări, vezi *infra Bibliografia selectivă*.

[11] *Ibidem*, p. 234.

[12] Vezi *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld*, 28 noiembrie/8 decembrie 1686, în *Opere*, p. 212.

Agregatul este compus dintr-o mulțime de unități substanțiale, a căror unitate este dată de simpla lor vecinătate, de simpla lor punere laolaltă. Unitatea unui agregat este dată, prin urmare, de rațiune, motiv pentru care Leibniz numește agregatul ființă de rațiune sau de imaginație.[13]

Principiul de unitate îl constituie monada, sau sufletul în cazul animalelor și oamenilor. „Organizarea sau configurarea fără un principiu de viață subzistent, pe care îl numesc monadă, nu este suficientă pentru a face să rămână *idem numero* sau același individ [...] Iar în ce privește substanțele care au în ele o veritabilă și reală unitate substanțială, care au acțiuni *vitale* propriu-zise, și în ce privește ființele substanțiale, *quae uno spiritu continentur*, cum vorbește un jurisconsult, adică un anumit spirit indivizibil însuflețit, spunem pe bună dreptate că rămân exact *același individ* prin acest suflet sau acest spirit care constituie *eul* în toate ființele care gândesc."[14] „Dacă plantele și animalele nu ar avea suflet, identitatea lor nu ar fi decât aparentă; dar dacă ele au suflet, identitatea lor individuală este veritabilă, la rigoare, deși corpurile lor organizate nu o păstrează deloc."[15]

O dată cu folosirea termenului monadă, începând cu anul 1695, Leibniz prezintă o caracteristică extrem de interesantă a acesteia, și anume multiplicitatea în unitate. Unitatea monadei este dată de lipsa părților sale, iar multiplicitatea de totalitatea percepțiilor prin care substanța simplă își reprezintă substanța compusă, adică printr-o pluralitate „de afecții și raporturi"[16]. Într-o scrisoare către Arnauld, Leibniz scrie: „În sfîrșit, ca să-mi rezum ideile în puține cuvinte, eu socotesc că orice substanță cuprinde în starea sa prezentă toate stările sale trecute și cele care vor veni, ba exprimă chiar întregul Univers, potrivit punctului ei de vedere, nici un lucru nefiind atît de departe de celălalt încît să nu fie în comunicare cu el, și aceasta în particular, potrivit raportului pe care substanța îl are cu părțile corpului ei, pe care le exprimă în chip mai direct [...]."[17]

Apelul la substanțe simple și substanțe compuse poate ridica o problemă, pe care am numit-o „dilema compoziției".[18] Există mai multe pasaje care pun

---

[13] Vezi *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld*, 30 aprilie 1687, în *Opere*, p. 233.

[14] G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion [1990], p. 180. Pres.: *Nouveaux essais*.

[15] *Ibidem*, p. 181.

[16] *Monadologie*, § 13.

[17] G.W. Leibniz, *Opere*, p. 265.

[18] Vezi studiul nostru *Compunere și continuitate*, în M. Flonta (ed.), *Descartes - Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, Editura Universal Dalsi, București, 1998, pp. 148-155.

în evidență această problemă, cel mai cunoscut fiind începutul *Monadologiei*:

„1. *Monada*, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decît o substanță simplă, care intră în tot ce e compus; *simplă*, adică fără părți.

2. Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decît o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple."

Din aceste fragmente ar rezulta că Leibniz susține existența substanței simple folosind următorul argument: există compuși; dacă există compuși, atunci există simpli; deci, există simpli. Premisele însă nu pot fi împreună adevărate, deoarece din prima premisă și din principiul continuității se ajunge la regresul la infinit al substanței compuse, și în acest fel la falsitatea premisei a doua.

Putem formula dilema compoziției în felul următor: fie substanța compusă este compusă din alte substanțe compuse și atunci nu mai există substanțe simple, fie substanța compusă este compusă din substanțe simple și în acest fel se încalcă unul dintre cele mai importante principii leibniziene, și anume principiul continuității.

Soluția acestei dileme constă în găsirea sensului corect al termenului „compunere" folosit de Leibniz în fragmentul citat. Leibniz nu vrea să susțină că substanța compusă ar fi compusă din substanțe simple și nici că substanța compusă ar fi compusă din substanțe compuse întrucât între cele două feluri de substanțe nu există o legătură directă, fizică sau cauzală. Substanța simplă și substanța compusă se află în armonie, ele sunt „programate" de la începutul lumii pentru anumite acțiuni, mișcări, evenimente etc. În acest fel, substanța simplă nu intră decât în mod ideal în alcătuirea substanței compuse, căci părțile de care vorbește aici Leibniz sunt părți ideale, nu actuale. „În materie, și în lucrurile actuale, întregul este rezultatul părților; dar în idei sau în posibili (căci cuprind nu doar acest univers, ci pe oricare altul ce poate fi conceput și pe care intelectul divin și-l reprezintă în mod efectiv) întregul indeterminat este anterior diviziunilor, așa acum noțiunea de întreg este mai simplă decît cea de fracție, și o precede."[19]

Multiplicitatea în unitate este susținută de teoria micilor percepții, conform căreia sufletul are pe lângă percepțiile de care este conștient o mulțime de percepții de care nu este conștient. În acest fel se pot explica somnul, leșinul și chiar moartea. „Mai urmează încă de aici că nu există nici naștere întreagă, nici moarte desăvîrșită, în sensul riguros al despărțirii de trup. Iar ceea ce numim

[19] *Leibniz către principesa Sophie*, 31 octombrie 1705.

noi *naștere* nu este decît dezvoltare și creștere, așa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decît contractare și diminuare."[20]

Una dintre trăsăturile cele mai importante ale substanței simple este de a-și reprezenta ceea ce se întâmplă în substanța compusă, adică atât în corpul cu care este unită o monadă, cât și în toate celelalte corpuri din univers. Cum mișcările acestor corpuri sunt infinite, reprezentările unei monade vor fi infinite, dar în conformitate cu punctul de vedere al fiecărei monade. Există în acest fel o diferențiere a monadelor în funcție de claritatea reprezentărilor lor. Singura monadă care cunoaște în mod clar și distinct infinitatea reprezentărilor sale este Dumnezeu, Monas Monadorum, singura monadă necreată[21].

Neadmițând teza carteziană a animalelor mașini, Leibniz consideră că percepția caracterizează plantele, animalele și oamenii deopotrivă. În acest fel totul este plin de substanțe simple, fiecare parte a unui organism fiind la rândul său plină de substanțe simple sau, cu alte cuvinte, o ființă organică este organică până la cele mai mici părți ale sale.[22]

Pe baza acestor considerații, Leibniz ierarhizează monadele în: entelehii (sau simple monade) ale căror percepții sunt obscure (cum este cazul plantelor), suflete, ale căror percepții sunt mai distincte, fiind însoțite de memorie (cum este cazul animalelor) și spirite, ale căror percepții tind „în mod indefinit" spre distincție, fiind însoțite de memorie și rațiune (cum este cazul omului). Între aceste trei ierarhii principale, autorul *Monadologiei* admite alte feluri de substanțe simple intermediare.

Teoria substanței este implicată în teoria predicației și adevărului. Considerând o substanță individuală ca fiind *unitatea* unei monade și a unui corp, noțiunea completă a unei substanțe individuale cuprinde o dată pentru totdeauna tot ce i se poate întâmpla[23], și în acest fel tot ce se poate enunța adevărat despre aceasta. Prin adoptarea principiului *praedicatum inest subjecto* Leibniz face ca o substanță individuală să fie subiect logic. Principiul *inesse* afirmă că toate predicatele unui subiect sunt *în* subiect, adică tot ceea ce se enunță adevărat despre o substanță este conținut în *conceptul* acelei substanțe[24].

Predicatele adevărate ale unei substanțe individuale își au fundamentul în natura însăși a fiecărei substanțe individuale. Din acest punct de vedere adevărul

---

[20] *Monadologia*, § 73.
[21] Vezi *Mondologia*, § 60.
[22] Vezi *Monadologia*, § 63-71.
[23] Vezi *Disertație metafizică*, XIII.
[24] Vezi *Disertație metafizică*, VIII.

are o întemeiere mai puternică decât întemeierea pe corespondența dintre limbaj și stările de fapt. Mai mult, în conformitate cu principiul *inesse* tot ceea ce este adevărat despre o substanță individuală este în mod esențial adevărat.

Autorul *Noilor eseuri asupra intelectului omenesc* respinge principiul empirist al cunoșterii senzoriale, afirmând că principalul izvor al cunoașterii este intelectul. Simțurile nu ne pot oferi nici o informație despre ființă, identitate, diferit, substanță etc. În plus, cunoștințele oferite de simțuri sunt contingente și particulare, spre deosebire de cele oferite de intelect care sunt necesare și universale. Pe de altă parte, Leibniz nu neagă complet importanța simțurilor în constituirea cunoașterii, afirmând că acestea sunt catalizatorul cunoașterii. Dacă nu am avea simțuri nu am cunoaște nimic. Într-o scrisoare către regina Sophie Charlotte, Leibniz scrie: „Sunt de acord totuși că, în starea prezentă, simțurile externe ne sunt necesare pentru a gândi și că dacă nu am avea nici un simț, nu am gândi."[25]

Leibniz extinde principiul tomist al *individuației* la toate substanțele. După Toma d'Aquino fiecare înger constituie o specie primară, întrucât are o esență diferită de esența oricărui alt înger. Cu alte cuvinte, dacă doi îngeri ar fi identici ar trebui să aibă aceeași esență. Dacă însă ar avea aceeași esență, atunci nu ar diferi decât din punct de vedere numeric, și în acest fel nu ar mai fi nimic altceva care să-i deosebească. Dar după Toma doi îngeri nu pot diferi *solo numero*, adică nu pot fi asemenea, în ceea ce privește trăsăturile lor esențiale, și, în același timp, doi indivizi distincți. Leibniz se situează pe aceeași linie, după cum am spus, extinzând principiul de la îngeri la totalitatea substanțelor. Iată ce scrie într-o scrisoare căte Arnauld din 14 iulie 1686: „De altfel, eu sînt atît de departe de a admite pluralitatea unui același individ, încît sînt chiar foarte convins de ceea ce spusese Sf. Toma cu privire la inteligențe, lucru pe care eu îl consider drept general, anume că nu este posibil să existe doi indivizi în întregime asemenea sau diferiți numai *solo numero*."[26]

Critica substanței întinse carteziene a avut printre consecințe elaborarea unei interesante teorii asupra spațiului și timpului. În primul rând, acestea nu sunt substanțe, ci sunt relații; nu sunt absolute, ci sunt relative, exprimând relații între obiecte. „Observăm că timpul nu este o substanță, pentru că o oră sau oricare altă parte de timp pe care o considerăm nu există niciodată complet și în toate toate părțile sale laolaltă. Timpul nu este decât un principiu de raporturi, un temei al ordinii în lucruri, în măsura în care concepem existența

---

[25] *Leibniz către regina Sophie Charlotte*, vezi *infra* p. 146.

[26] G.W. Leibniz, *Opere*, p. 197.

lor succesivă, fără ca ele să existe împreună. La fel trebuie să fie în cazul spațiului. Spațiul este temeiul raporturilor ordinii lucrurilor, dar în măsura în care le concepem laolaltă."[27]

A doua caracteristică a spațiului și timpului este idealitatea lor, întrucât acestea nu sunt substanțe, cu toate că se poate susține că au o anumită cantitate. „Și unul și altul dintre aceste două temeiuri este veritabil, deși este ideal."[28] „Cît privește obiecția că spațiul și timpul sînt *cantități*, sau mai degrabă lucruri înzestrate cu cantitate, pe cînd ordinea și situația nu sînt astfel de lucruri, răspund că *ordinea* își are și ea *cantitatea* ei; avem într-însa ceea ce precede și ceea ce urmează; avem distanță sau interval. Lucrurile relative își au *cantitatea* lor, întocmai ca cele absolute. De exemplu, în matematică *rapoartele* sau proporțiile își au *cantitatea* lor și ele se măsoară prin *logaritmi;* și totuși ele sînt relații. Prin urmare, deși timpul și spațiul constau în *raporturi,* ele își au, nu mai puțin, *cantitatea* lor."[29]

În fine, a treia caracteristică a spațiului și timpului este continuitatea. „Deși materia constă dintr-un amas de nenumărate substanțe simple, deși durata creaturilor ca și mișcarea lor actuală constau dintr-un amas de stări momentane, trebuie spus că spațiul nu este compus din puncte, nici timpul din momente, nici mișcarea matematică din momente, nici intensitatea din grade extreme. Materia, curgerea lucrurilor, în fine, orice compus actual sunt cantități discrete; spațiul, timpul, mișcarea matematică, intensitatea sau creșterea continuă pe care o concepem în viteză și în alte calități, în fine, tot ce dă o estimare ce merge până la posibilități este o cantitate continuă și indeterminată în sine, sau indiferentă față de părțile pe care le poate conține, și care există de fapt în natură."[30]

Teoria substanței nu oferă însă un loc *privilegiat* de intrare în sistemul leibnizian. Orice altă teorie, sau, spus mai puțin riguros, orice alt concept, poate oferi o bună intrare. Așa cum substanța este locul de intersecție al mai multor domenii, la fel este cazul cu, de exemplu, libertatea, cunoașterea, optimismul, binele, dreptatea, sufletul, relația minte-corp, adevărul etc. Oricare din aceste teme ne poate conduce la miezul sistemului filosofic leibnizian.

Am spus mereu, în acest studiu, „sistem leibnizian". Credem că, deși Leibniz nu are lucrări sistematice generale care să cuprindă totalitatea ideilor

---

[27] *Leibniz către principesa Sophie*, 31 octombrie 1705.

[28] *Leibniz către principesa Sophie*, 31 octombrie 1705.

[29] *A cincea scrisoare a lui Leibniz către Clarke*, § 54, în *Opere*, pp. 178-179.

[30] *Leibniz către Sophie*, 31 octombrie 1705.

lui, corpusul leibnizian poate fi considerat un sistem veritabil. Mai mult, nu este nevoie nici măcar de a fi luate în considerare *toate* lucrările sale pentru a vorbi de un „sistem", ci este nevoie de luarea în considerare numai a unei singure lucrări. Care este aceea? Nu este *Monadologia*, după cum ne-am aștepta. Răspunsul (parafrazând un mare filosof contemporan american) este: *orice* lucrare. Orice lucrare leibniziană poartă în sine, ca un fel de hologramă, aproape toate liniile de forță ale sistemului. Chiar dacă nu sunt prezente explicit, acestea sunt implicite (acest aspect constituind de altfel marea dificultate a scrierilor lui Leibniz). Textele sunt de multe ori eliptice, ele trimițând la alte texte. Pentru rezolvarea acestei dificultăți este nevoie de o cunoaștere cât mai cuprinzătoare a corpusului leibnizian. Este ceea ce încercăm să facem prin ediția de față. Poate că aceasta va deschide calea altor volume în vederea constituirii ediției de *opere complete* ale lui Leibniz (un vis deocamdată prea îndepărtat, deoarece nici măcar în Germania nu s-a realizat).

ADRIAN NIȚĂ

I

CORESPONDENȚA LUI LEIBNIZ CU MALEBRANCHE

Notiță introductivă

Schimbul de scrisori dintre Leibniz și Malebranche a început încă din perioada în care filosoful german se afla la Paris, ca trimis al principelui elector de Mainz. Corespondența celor doi gânditori s-a întins pe o perioadă lungă de timp și a tratat teme diferite, motive pentru care poate fi împărțită în patru părți. Prima parte (scrisorile 1-3) continuă dialogul purtat prin viu grai al celor doi. Leibniz îi răspunde în scris întrucât consideră că se exprimă mai bine în acest fel.

Chestiunea principală aflată în discuție vizează unul dintre conceptele fundamentale ale filosofiei carteziene, și anume conceptul „întindere". După Descartes există două feluri de substanțe, una cugetătoare și alta întinsă, cu alte cuvinte o substanță are ca atribut principal cugetarea, iar cealaltă întinderea. De exemplu, sufletul este o substanță cugetătoare iar corpul este o substanță întinsă. Malebranche, la data dialogului cu Leibniz, era un apărător al cartezianismului, ulterior concepțiile sale suferind modificări datorate în special preocupărilor sale religioase.

Malebranche i-a prezentat lui Leibniz câteva argumente care să susțină că esența materiei este întinderea, în ciuda existenței vidului. Problema care se ridica era, așadar, cum putem înțelege că materia este întinsă, câtă vreme există vid? Cum poate face vidul parte din materie?

Leibniz reconstruiește în scrisoarea 1 argumentarea lui Malebranche sub forma unui polisilogism: vidul are părți distincte; două lucruri distincte sunt separabile; două lucruri întinse separabile sunt mobile; ceea ce are părți mobile este materie; deci, vidul este materie. Acestui argument, filosoful german îi aduce două obiecții. Mai întâi, două lucruri distincte nu sunt separabile pentru că rechizitele unuia nu pot fi înțelese fără rechizitele celuilalt. Apoi, nu este obligatoriu ca două lucruri întinse separabile să fie mobile.

Pentru a se apăra de obiecțiile lui Leibniz, filosoful francez precizează că obiecția primă nu se susține în cazul ființelor absolute, cu alte cuvinte, câtă vreme există o excepție obiecția cade. În al doilea rând, între două corpuri

poate exista ceva care să le separe și care poate crește sau scade, adică poate exista ceva aflat în mișcare.

Leibniz respinge obiecția primă a lui Malebranche arătând că numai Dumnezeu este o ființă absolută, și atunci (ducem noi raționamentul mai departe) nu se poate pune problema existenței unor rechizite. Leibniz a afirmat în multe locuri că Dumnezeu este substanță simplă și cauză ultimă.

În ce privește mobilitatea și separabilitatea, Leibniz arată că nu este cazul că mobilitatea este o urmare a separabilității. Nu este corect să spunem că ceea ce separă două lucruri întinse se află mereu în mișcare. Uneori limita dintre două lucruri este mobilă, alteri însă nu este mobilă.

Partea a doua a corespondenței (scrisorile 4-8) s-a desfășurat în anul 1679, după apariția lucrării lui Malebranche Conversations chrétiennes *(*Convorbiri creștine*). Întrucât Leibniz aduce critici mecanicii, fizicii, geometriei și metafizicii carteziene, Malebranche îi cere să-și precizeze și să-și demonstreze obiecțiile. Aflăm aceste obiecții dintr-o ciornă a unei scrisori care nu a mai ajuns la destinatar (6a). Leibniz pune la îndoială mai multe idei și demonstrații pe care nu le poate însă respinge pe moment, căci nu deține o demonstrație riguroasă a acestora; de aceea îl roagă pe filosoful francez să-i risipească îndoielile. Ideile (metafizice) de care se îndoiește Leibniz sunt următoarele: materia și întinderea sunt același lucru; spiritul poate subzista fără să fie unit cu un corp; se îndoiește de demonstrația existenței lui Dumnezeu; orice adevăr depinde de voința lui Dumnezeu; în univers se conservă aceeași cantitate totală de mișcare.*

Partea a treia (scrisorile 9-14) este cea mai întinsă. Scrise între 1692 și 1699 scrisorile dezbat în principal teza conservării cantității totale de mișcare din univers. Înainte de a prezenta pe scurt dezbateea celor doi credem că este nevoie să prezentăm sumar contextul disputei. Începând cu anul 1686, Leibniz își face publice criticile aduse lui Descartes, și în special criticile aduse acestei teze. Leibniz publică în Acta eruditorum *(text reluat apoi în* Nouvelles de la République des Lettres*) textul* Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii (Scurtă demonstrație a unei vestite greșeli carteziene*), urmat de un schimb epistolar, publicat în această revistă, cu Catelan, apărător al lui Descartes. Intervenția lui Malebranche nu se lasă așteptată. Cea mai substanțială apărare este oferită în lucrarea sa* Loix générales de la communication des mouvements (Legile generale ale comunicării mișcărilor*), 1692, unde aduce noi argumente în favoarea tezei lui Descartes prin apel la legile mișcării obținute pe baza ciocnirii corpurilor.*

Leibniz îi trimite lui Malebranche câteva observații făcute pe marginea lucrării acestuia, dintre care cea mai importantă este că în conformitate cu

legile prezentate masa unui corp nu intră în valoarea ciocnirii, ceea ce lui Leibniz i se pare imposibil.

Malebranche susține că într-adevăr masa nu intră în valoarea ciocnirii și aduce drept dovadă cazul ciocnirii unui corp mare, de exemplu Pământul, cu un corp foarte mic, de exemplu un grăunte de nisip.

Leibniz contraargumentează în primul rând cu ajutorul unui exemplu. Dacă se transferă forța unui corp de 4 livre și de viteză 1 m/s asupra unui corp de 1 livră, viteza acestuia va fi 4 m/s, fără să aibă însă aceeași cantitate de forță (ma)*, dar cu aceeași cantitate de mișcare* (mv)*. Un exemplu sugestiv este prezentat în* Disertație metafizică, *XVII, în care forța accelerației este aceeași iar impetusul este diferit.*

După al doilea contraargument, o diferență în dat schimbă rezultatul, fapt pe care Malebranche este nevoit să îl recunoască, dar fără a accepta că aici ar trebui luat în calcul masa. Se pot schimba alte date, care vor influența rezultatul, mai puțin masa.

Replica lui Leibniz atacă fundamentul întregii discuții, întrucât dacă lucrurile ar sta cum le prezintă Malebranche atunci s-ar încălca legea continuității, care susține datis ordinatis etiam quaesita ordinata.

Poate că partea cea mai interesantă a acestui schimb epistolar este recunoașterea că principiul cartezian al conservării cantității totale de mișcare este greșit, întrucât nu este în acord cu experiența. Începând din acest moment Malebranche susține că se conservă nu cantitatea totală de mișcare, ci cantitatea de mișcare din aceeași parte.

Partea a patra (scrisorile 15-16) cuprinde scrisori din 1711, după ce Malebranche primește un exemplar din lucrarea lui Leibniz Eseuri de teodicee. *Filosoful francez este de acord cu multe din ideile lui Leibniz formulate aici.*

Am urmat ediția Gerhardt: G I, 315-361.

1.
Leibniz către Malebranche[1]

Întorcându-mă acasă am meditat la ceea ce ne-am spus[2]. Este adevărat, după cum ați recunoscut, că nu am putea face destule reflecții asupra tuturor chestiunilor în toiul conversației decât dacă ne supunem unor legi riguroase, ceea ce ar fi prea plicticos. Este însă mult mai comod să respectăm aceste legi pe hârtie. Am vrut să o încerc.

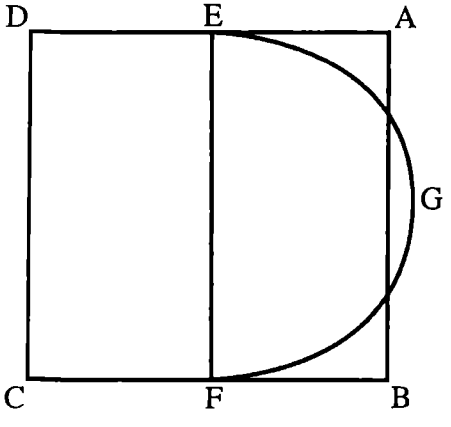
Am discutat despre această chestiune atât de disputată, și anume dacă spațiul este cu adevărat distinct de materie, dacă poate să conțină vid, sau dacă mai degrabă tot ceea ce este întins este materie[3]. Dvs. susțineți ultima variantă, adică esența materiei constă numai în întindere. Și pentru a demonstra că acest pretins vid nu este decât o porțiune de materie, mi-ați arătat că acest vid are părți cu adevărat distincte, de exemplu un vas complet vid separat în două de către un corp. Susțineți că tot ceea ce este cu adevărat distinct de ceva este separabil de acesta. Deci, părțile acestui vid sunt separabile; deci, ele sunt mobile; deci, acest pretins vid este o porțiune de materie. Pentru a vorbi mai formal să formulăm propozițiile următoare:

1. Vidul (cel al vasului despre care am vorbit, de exemplu) are părți cu adevărat distincte;
2. Două lucruri cu adevărat distincte sunt separabile;
3. Două lucruri întinse separabile sunt mobile;
4. Tot ceea ce are părți mobile este materie;
5. Deci, pretinsul vid propus este materie.

Față de acest raționament sunt obligat să cer demonstrația a două propoziții, și anume propoziția a doua și a treia. O contestasem deja pe a doua, dar observ acum că și a treia conduce la dificultăți, și voi începe cu ea.

Așadar, cer să se demonstreze că două lucruri întinse separabile sunt mobile sau își pot schimba distanța. Nu am nevoie să menționez temeiul care mă face să mă îndoiesc, căci în materie de demonstrație avem întotdeauna dreptul să ne îndoim de o propoziție care nu este demonstrată. Cu toate acestea o voi face pentru a vă face să înțelegeți mai bine ideea mea.

Fie spațiul vid ABCD, separat în două părți de către corpul EF; susțin că spațiul ABFE este separabil de spațiul EFCD, fără mișcare, sau fără a se îndepărta de el; adică prin distrugerea unuia fără a-l distruge pe celălalt. Căci presupunând că vasul din partea dreaptă ar fi curb, sau că paralelogramul ABFE ar fi schimbat în figura curbă EGFE, susțin că o parte din spațiul întreg ABCD, adică DEFC rămâne, și că alta, adică ABFE, este distrusă și schimbată în EGFE. Și nu trebuie spus că și primul spațiu ABFE rămâne, deși nu ar mai fi desemnat de nici un corp, deoarece cred că trebuie susținut că în continuu părțile nu există decât atât cât sunt determinate efectiv prin materie sau prin mișcare. Conchid că părțile spațiului pot să fie separate deși fără distanță[4],



pentru că unul din aceste două locuri vide rectilinii a fost înlocuit cu un loc vid curbiliniu. Dar nu am pretenția prin asta să decid dinainte în cazul în care veți demonstra printr-un temei separat că elongabilitatea[5] sau mobilitatea unui «lucru»[6] întins este o urmare a separabilității, deși distanța[7], după cum tocmai am arătat, nu ar fi o urmare a separației.

Din această pricină solicit demonstrația *propoziției a treia*. Ajung acum la *a doua*, adică «propoziția ce susține» că două lucruri cu adevărat distincte sunt separabile. Demonstrația dvs., mi se pare, se reduce la:

1. Două lucruri cu adevărat distincte pot să fie înțelese *în mod perfect* unul fără altul. Adaug expresia „în mod perfect" pentru că o cred conformă opiniei dvs.

2. Două lucruri perfect inteligibile unul fără altul pot să existe unul fără altul sau pot fi separabile.

3. Deci, două lucruri cu adevărat distincte sunt separabile.

Am meditat mult la cele de mai sus și iată în ce fel sunt de acord cu propoziția a doua a acestui prosilogism[8]: *dacă a înțelege în mod perfect* un lucru înseamnă a înțelege toate rechizitele[9] necesare pentru a-l constitui, atunci sunt de acord cu această propoziție; adică atunci când toate rechizetele suficiente pentru a constitui un lucru pot să fie înțelese fără să înțelegem toate rechizitele suficiente pentru a constitui un altul, atunci unul poate să existe fără altul. În acest fel nu sunt de acord cu prima propoziție a acestui prosilogism, care afirmă că toate rechizetele unui lucru cu adevărat distinct de altul pot fi întotdeauna înțelese fără să înțelegem rechizitele celuilalt[10].

Cu toate acestea, dacă vă veți demonstra propozițiile în mod universal, fără să țineți seama de distincția mea, ar fi minunat.

Sper că prin ceea ce tocmai am spus veți aprecia că am încercat să lămuresc lucrul pe care l-am scris aici din dragoste de adevăr și că nu sunt poate nedemn de învățare. Și vă asigur că nu ați putea să mă convingeți fără să obțineți de la mine o mărturie sinceră a adevărului spuselor dvs.

După asta poate că mă veți recunoaște drept filosof, adică iubitor al adevărului, cu atâta pasiune cum sunt etc.

2.
Malebranche către Leibniz

Cred că există chiar mai mult timp de pierdut și mai multe dificultăți de învins în disputele prin scris decât în cele care se limpezesc prin conversație. Dvs. înțelegeți temeiurile. Totuși, deoarece mi-ați acordat onoarea de a-mi scrie, îmi veți îngădui să vă răspund.

Negați două propoziții, prima fiind următoarea: două lucruri cu adevărat distincte sunt separabile; dvs. spuneți în legătură cu demonstrația acestei propoziții că deși două lucruri sunt cu adevărat distincte, rechizitele[11] unuia nu pot fi întotdeauna înțelese fără *rechizitele altuia.* Vă răspund că nu este adevărat în cazul ființelor absolute[12], ci numai în felurile de a fi ale ființelor și în toate lucrurile care consistă în raporturi; căci ființele absolute nu au deloc *rechizite,* ideea lor fiind simplă. Vă puteți gândi la o parte de întindere fără să vă gândiți la alta; dar dacă două părți de întindere se unesc și vreți să le separați, atunci trebuie să vă gândiți la o altă întindere care le separă. *Acest rechizit* este conceput în mod necesar; dar vedem în mod clar că este la fel de posibil ca celelalte părți ale întinderii pe care le concepem unite să fie separate[13]. Nu vedem aici nici o contradicție, dacă asta nu înseamnă decât să presupunem ceea ce este în discuție, și anume că întinderea este imobilă.

A doua propoziție pe care o negați este următoarea: două lucruri întinse separabile sunt mobile. Mi se pare că este evident. Căci dacă concepem că întinderea care separă două părți de întindere ar crește sau ar scădea fără încetare cele două părți de întindere s-ar îndepărta fără încetare și, în consecință, vor fi în mișcare. Și nu înțeleg, dacă putem să punem întinderea unui deget între două părți de întindere, cum nu am putea să punem un picior, un stânjen etc. În plus, sunt de acord că părțile întinderii sunt separabile, prin aceea că o parte poate să fie distrusă fără alta; dar asta nu înseamnă că una să nu se poată distanța de alta, dacă asta nu presupune dorința de a ne reprezenta întinderea drept imobilă, adică de a presupune ceea ce este în discuție.

Iată, domnule, ceea ce este necesar să vă răspund pentru a mă achita de scrisoarea dvs. Despre toate acestea nu vă spun mai mult pentru că sper, aducându-vă complimentele pe care vi le datorez de mult, să vă răspund mai clar și mai plăcut în legătură cu dificultățile pe care îmi veți face onoarea să mi le propuneți. Sunt etc.

3.
Leibniz către Malebranche

Înțeleg foarte bine că cei care au ușurința de a înțelege și de a vorbi găsesc mai multă plăcere în conversații decât în disputele prin scris; dar cei care sunt greoi ca mine nu pot să îi urmeze, căci sunt opriți peste tot, în timp ce scrierea le lasă răgazul să mediteze. Așa stând lucrurile conform echității și chiar bunătății, cei care sunt mai buni au o condescendență pentru cei slabi. Constat că aveți destulă condescendență pentru mine; poate că este singura rațiune pentru care îmi răspundeți. Vă sunt recunoscător pentru asta și vă implor să nu regretați cele câteva ore pe care le veți folosi pentru a mă instrui în felul în care ați început.

Există două chestiuni, una dacă *separabilitatea* este o urmare a *distincției reale,* alta dacă *mobilitatea* este o urmare a *separabilității.* Dvs. afirmați și pe una și pe alta, și încercați să demonstrați. Am arătat că demonstrația dvs. presupune că două lucruri cu adevărat distincte pot să fie înțelese întotdeauna în mod perfect unul fără altul; v-am rugat în scrisoarea mea să o demonstrați în felul în care eu am negat-o, și anume că toate rechizitele unuia pot fi înțelese întotdeauna fără să înțelgem toate rechizitele celuilalt. În răspunsul dvs. faceți o distincție între ființele absolute și «ființe» respective; spuneți că ființele absolute nu au rechizite; or, lucrurile despre care este vorba, adică două părți de spațiu, sunt ființe absolute; deci, pentru că ele nu au rechizite, va fi adevărat că una va putea să fie perfect înțeleasă fără să înțelegem pe cealaltă în mod perfect, sau că toate rechizitele pe care le poate avea una, și întrucât nu le are, vor fi înțelese fără să înțelegem toate rechizitele celeilalte, deoarece aceasta nu are rechizite. Este foarte clar. Dar vă rămâne de demonstrat că două ființe, așa cum sunt părțile spațiului, nu au rechizite. După mine tot ceea ce poate fi produs are rechizite în afara sa, adică cele care au concurat la producerea sa. Or, părțile spațiului sunt produse de mișcarea corpului care îl taie; deci acestea au rechizite. Dvs. încercați să dovediți contrariul în felul următor:

Părțile întinderii nu sunt feluri de a fi sau ființe respective, ci ființe absolute;

Ființele absolute au o idee simplă;

Lucrurile a căror idee este simplă nu au rechizite;

Deci, părțile spațiului nu au elemente.

Sunt obligat să nu fiu de acord cu felul în care explicați prin acest raționament ceea ce numiți *ființe absolute*, și anume că părțile susnumite sunt ființe absolute: numai Dumnezeu și perfecțiunile sale sau atributele sale vor fi absolute în acel sens.

Separat inserați câteva raționamente. Spuneți că ne putem gândi la o parte a unui întins fără să ne gândim la toate celelalte. Răspund că a gândi este ceva și a înțelege perfect, sau a înțelege toate rechizitele, atunci când acestea există, este altceva.

Mai mult, sunt întotdeauna în drept să presupun că nu este necesar ca orice întins să fie mobil, până la proba contrarie; iar cel care răspunde la demonstrație poate întotdeauna să presupună ceea ce este în discuție câtă vreme nu se demonstrează imposibilitatea supoziției sale.

Asta îmi servește și pentru a răspunde la ceea ce spuneți în al doilea articol, adică *mobilitatea este o urmare a separabilității*. Demonstrația dvs. este următoarea:

Ceea ce separă două lucruri întinse se află între ele;

Ceea ce este între două lucruri poate fi conceput că își sporește mărimea;

Ceea ce este între două lucruri și își sporește mărimea mărește distanța dintre acestea;

Ceea ce mărește distanța dintre două lucruri le pune în mișcare;

Deci, ceea ce separă două lucruri întinse le pune în mișcare.

Răspund negând prima propoziție a acestui raționament, și anume că ceea ce separă două lucruri întinse se pune mereu între ele, deoarece am declarat deja în prima scrisoare că numesc *separație* nu numai distanța[14], ci și distrugerea unui lucru fără altul; și voi arăta printr-un exemplu[15] că există o separație fără distanță.

Ați prevăzut că voi aduce acest răspuns și ați spus imediat după aceea: „Sunt de acord că părțile întinderii sunt separabile, prin aceea că o parte poate să fie distrusă fără alta; dar asta *nu înseamnă că* una să nu se poată distanța de alta, dacă asta nu presupune dorința de a ne reprezenta întinderea drept imobilă, adică de a presupune ceea ce este în discuție."

Dar vă amintiți că am spus în termeni clari, în prima scrisoare, că ceea ce am spus *nu împiedică* ceea ce spuneți cu condiția ca dvs. să o demonstrați; și am protestat, arătând că există o separație fără distanță; nu vreau să apreciez dinainte în caz că veți putea demonstra că nu există separabilitate fără elongabilitate. Dar mă așteptam la această dovadă și credeam că pot totuși să presupun ceea ce este în discuție.

Sunt sigur că apreciați dvs. înșivă că trebuie încă ceva pentru a concepe în mod clar necesitatea mobilității a tot ceea ce este întins; aș dori să-mi împărtășiți și mie dacă aveți la îndemână ceva care ar putea să o satisfacă. Recunosc că este adesea dificil să ne exprimăm gândurile și să arătăm altora ceea ce nouă ni se pare convingător; dar cred de asemenea că deținem o demonstrație desăvârșită

atunci când suntem în stare să o enunțăm într-un fel incontestabil în privința oricărui om care va avea grijă să o examineze punct cu punct.

Într-adevăr, pentru a vă da dreptate, aveți dreptul să pretindeți adversarului să vă demonstreze el însuși că există vreo întindere imobilă, în cazul în care aveți de-a face cu un adversar; dar în mine nu veți găsi un adversar; eu sunt în dispoziție să învăț și nu în stare să instruiesc. Puteți adăuga cel puțin că presupunerea este că tot ceea ce este întins este mobil; asta până când se demonstrează că există vreun întins imobil. Răspund că găsesc în mine această presupunere contrabalansată de părerea că toți oamenii au de conceput un spațiu distinct de materie.

Sunt etc.

4.
Leibniz către Malebranche

Hanovra, 13 ianuarie 1679

Scrisoarea aceasta are două scopuri, adică pentru a păstra avantajul cunoștinței dvs. și pentru a vi se adresa acel gentilom german care are mult spirit, judecată și curiozitate, după cum lesne o recunoașteți.

Am văzut *Conversațiile creștine* prin favoarea doamnei Prințese Elisabeth[16], la fel de ilustră prin cunoaștere ca și prin naștere; ea le apreciază în mod deosebit, după cum într-adevăr aici sunt multe lucruri foarte ingenioase și foarte solide. Am înțeles mai bine decât în trecut opiniile dvs. din *Cercetarea adevărului*, deoarece atunci nu avusesem destul răgaz. Aș fi vrut să nu fi scris numai pentru cartezieni, așa cum ați mărturisit; căci mi se pare că numele grupării trebuie să sune neplăcut pentru un amator al adevărului. Descartes a spus lucruri frumoase, a fost un spirit pătrunzător și judicios la culme. Dar cum nu este posibil să facem totul deodată, el nu a făcut decât să dea lucrări frumoase, dar fără să ajungă la fondul lucrurilor; mi se pare că este chiar mai îndepărtat de adevărata analiză și de arta de a inventa în general. Căci sunt convins că mecanica sa este plină de greșeli, că fizica sa este superficială, că geometria sa este prea limitată și, în fine, că metafizica sa le are pe toate acestea împreună[17].

În ceea ce privește metafizica sa, chiar dvs. i-ați arătat imperfecțiunea; și sunt complet de acord cu dvs. în ceea ce privește imposibilitatea de a înțelege cum o substanță, care nu are decât întindere fără gândire, ar putea să acționeze asupra unei substanțe care nu are decât gândire fără întindere[18]. Dar cred că

dvs. nu ați parcurs decât jumătatea drumului și că se pot obține și alte consecințe decât cele pe care le-ați obținut. După părerea mea, rezultă că materia este altceva decât simpla întindere; de altfel cred că există o demonstrație «a acestei idei»[19].

Sunt complet de acord cu opinia dvs., atunci când spuneți că Dumnezeu acționează în cel mai perfect mod posibil[20]. Iar când spuneți, într-un loc, *că există POATE contradicție ca omul să fie mai perfect decât este în raport cu corpurile care îl înconjoară*, nu trebuie decât să ștergeți cuvântul *poate*. Cred de asemenea că dvs. dați o bună folosire cauzelor finale[21]; am avut o proastă opinie despre dl. Descartes care le respinge[22]; «am avut o proastă opinie» și despre alte câteva din fragmentele sale în care fondul sufletului său părea întredeschis.

Vă implor să mă recomandați dl. Arnauld, când veți avea ocazia, și să-i mărturisiți că voi cinsti în întreaga mea viață virtutea și știința sa, care sunt incomparabile deopotrivă.

Aș vrea să știu dacă dl. Prestet[23] continuă să lucreze în analiză. I-aș dori-o, pentru că părea potrivit pentru asta. Recunosc tot mai mult imperfecțiunea analizei actuale. De exemplu, ea nu ne dă un mijloc sigur pentru a rezolva problemele aritmeticii lui Diophantes[24]; ea nu poate da *methodum tangentium inversam*[25], adică de a găsi linia curbă *ex data tangentium ejus proprietate*; ea nu dă o cale pentru a extrage rădăcinile iraționale ale ecuațiilor de cele mai înalte ordine; este foarte departe de problemele cuadraturilor. În fine, aș putea scrie o carte despre cercetările în care ea nu ajunge și la care nici un cartezian nu ar putea să ajungă fără să inventeze o metodă superioară metodei lui Descartes.

Dacă voi avea răgaz sper să fac cândva astfel încât să se recunoască prin ceva efectiv cât ar trebui pentru ca dl. Descartes să ne dea fondul adevăratei metode; și fără să vorbim despre altceva se va vedea atunci că există deja un mijloc de a trece dincolo de geometria sa, chiar dacă a sa o depășește pe cea a anticilor.

Deși nu sunt complet de acord cu dvs., găsesc totuși atâtea gânduri frumoase în scrierile dvs. încât îmi doresc să continuați să ni le transmiteți. Sunt cu stimă și pasiune etc.

P.S. Aș vrea să aflu noutăți despre domnii des Billettes[26] și Galinée; și vă implor să însărcinați pe unul dintre ei din partea mea să mă recomande domnului duce de Roannez, în cazul în care nu îl vedeți chiar dvs.; în acest caz vă implor să-i mărturisiți că nu am uitat să meditez în legătură cu unele dintre frumoasele idei pe care i le datorez.

5.
Malebranche către Leibniz

Vă sunt recunoscător că vă amintiți de mine, precum și pentru cunoștința pe care mi-ați făcut-o cu gentilomul german. El are foarte multe merite și aș vrea foarte mult să știe că îl cinstesc extrem de mult. Aici i se atribuie domnului abate Catelan[27] lucrarea *Conversații creștine* pe care dvs. mi-o atribuiți[28]. Deși am citit-o de mai multe ori, nu am observat ca el să mărturisească că nu a scris-o decât pentru cartezieni, așa cum susțineți dvs. De altfel, domnule, nu cred multe dintre lucrurile pe care le susțineți în legătură cu dl. Descartes. Deși aș putea demonstra că s-a înșelat în multe chestiuni, văd limpede, sau sunt cel mai stupid dintre oameni, că el a avut dreptate în unele din chestiunile pe care dvs. i le reproșați. Scrisoarea dvs. îmi dă libertatea să vorbesc așa. Dacă nu m-aș teme că abuzez de răgazul dvs., și cum cred că trebuie să-mi dau osteneala asupra lucrurilor pe care le-am părăsit pentru a mă apleca asupra altora care sunt mai importante, v-aș ruga să îmi spuneți rațiunile pe care le aveți în favoarea opiniilor dvs.

Sărmanul dl. de Galinée a murit în Italia de circa un an. Intenția sa era să călătorească câțiva ani în Orient, dar și-a sfârșit trist pentru noi călătoria o lună după ce a plecat din Paris. De 6 luni dl. de Billettes are febră; aproape că și-a revenit. Dl. Arnauld[29] de asemenea a fost bolnav, dar s-a făcut bine. Autorul *Elementelor* este acum preot al Oratoriului; acum 2 sau 3 ani l-am întâlnit în Oratoriu; știu că de atunci nu s-a mai gândit la algebră. Cu toate acestea, va revedea în curând lucrarea sa pentru o nouă ediție. Publicul vă va fi foarte îndatorat, domnule, dacă veți vrea să prezentați metoda pe care o dețineți pentru a extinde aceste cunoștințe, după cum mă faceți să sper. Se imprimă sau chiar s-a încheiat imprimarea *Locurilor geometrice* și *Construția ecuațiilor* de dl. de la Hire[30]. Vă rog, domnule, să aveți întotdeauna prietenie pentru etc.

6.
Leibniz către Malebranche

22 iunie 1679

Am primit scrisoarea dvs., «motiv» pentru care vă sunt îndatorat; puțin după aceea am primit *Meditațiile despre metafizică*, pe care nu pot să le atribui decât dvs. sau cel puțin domnului abate Catelan, căruia dvs. îi atribuiți *Coversațiile*

creștine; acesta este un om foarte priceput și complet de părerea dvs. Am citit aceste *Meditații*, nu cum se citește o carte obișnuită, ci cu grijă; și dacă agreați ingenizitatea mea vă voi spune ceea ce am gândit în această privință. Sunt de acord cu aceste două propoziții pe care le avansați, și anume că noi vedem toate lucrurile în Dumnezeu și că nici un corp nu acționează propriu-zis asupra noastră[31]. Am fost întotdeauna convins de asta prin temeiuri serioase care mi se par incontestabile și care depind de câteva axiome pe care nu le mai văd folosite nicăieri, deși am putea să le dăm o bună folosire și pentru demonstrarea altor câtorva teze care nu se supun celor pe care le-am menționat.

În ce privește existența și natura a ceeea ce numim corp, ne înșelăm chiar mai mult decât o spuneți dvs., și sunt de acord cu dvs. că ar fi greu de demonstrat că există întindere în afara noastră în felul în care se înțelege aceasta. Iar în ceea ce privește spiritele, altele decât noi, există o demonstrație a existenței lor și trebuie să existe mai multe decât credem. Nu există deloc dificultăți în legătură cu perpetuarea tuturor spiritelor, câtă vreme au existat o dată; dar există multe dificultăți în legătură cu începutul lor, așa cum ni-l imaginăm[32].

Găsesc de asemenea adevărat ceea ce spuneți despre simplitatea decretelor lui Dumnezeu[33], care este cauza existenței câtorva rele particulare; altfel Dumnezeu ar fi obligat să schimbe legile naturii tot timpul. Trebuie totuși să mai spunem ceva despre cele de mai sus; și îmi amintesc că am arătat cândva domnului Arnauld și domnului de Billettes un mic dialog[34] care mergea mai departe și care, după părerea mea, nu lasă nici o urmă de îndoială în ce privește libertatea, dacă nu vrem să stabilim o noțiune absurdă și contradictorie. *Quidquid agit, quatenus agit, liberum est*[35]. Trebuie spus de asemenea că Dumnezeu face lucrurile pe care le poate face, și că ceea ce îl obligă să caute legi simple este scopul de a găsi loc pentru atâtea lucruri pe cât este posibil să stea împreună; iar dacă s-ar servi de alte legi, ar fi ca și cum am vrea să folosim pentru o clădire pietre rotunde care nu ocupă mai mult spațiu decât scot.

În ce privește sufletul animalelor, cred că dvs. gândiți foarte diferit decât Descartes dacă considerați poziția dvs. de aceeași parte cu mine; eu sunt convins de asta, dar din motive diferite de cele ale dvs., căci cele pe care ni le dați în *Meditații* nu îmi par destul de convingătoare și nu ne conduc acolo unde trebuie[36]. Nu spun asta nici din vanitate nici din spirit de contradicție, și consider această remarcă necesară; căci am recunoscut în urma unei lungi experiențe că gândurile noastre sunt confuze câtă vreme nu avem demonstrații riguroase ale acestora. Iată pentru ce cred că ne putem gândi un pic mai familiar la matematici unde lucrurile se ordonează de la sine, dar că în metafizică trebuie să ne gândim cu mai multă rigoare, pentru că ne lipsește ajutorul imaginației și al experiențelor

și cel mai mic pas greșit ne conduce la efecte negative, a căror observare este dificilă.

Cred că ceea ce aprobați la domnul Descartes, și ceea ce eu nu pot aprecia, vine din aceea că noi nu ne înțelegem bine. Eu pot dovedi că demonstrațiile pe care Descartes le aduce existenței lui Dumnezeu sunt imperfecte[37], atâta timp cât nu demonstrează că noi avem o idee a lui Dumnezeu sau a ființei celei mai mari. Îmi veți spune că altfel nu am putea raționa. Dar tot la fel putem raționa despre numărul cel mai mare, care implică o contradicție la fel ca și viteza cea mai mare; iată pentru ce trebuie să ne gândim mult mai profund pentru a desăvârși această demonstrație. Dar cineva îmi va spune: pot concepe ființa cea mai perfectă pentru că înțeleg imperfecțiunea mea și a altor ființe imperfecte, deși poate mai perfecte decât mine; ceea ce nu aș putea să fac fără să știu ce este ființa absolut perfectă. Dar asta nu este destul de convingător, căci pot gândi că numărul binar nu este un număr perfect, pentru că eu am (sau pot remarca în spirit) ideea unui alt număr mai perfect decât el și chiar a altuia mai perfect decât acesta. Dar în definitiv nu am nici ideea numărului infinit, deși este clar că pot găsi întotdeauna un număr mai mare decât un număr dat, oricare ar fi acesta[38].

Distincția dintre suflet și corp nu este încă complet demonstrată[39]. Deoarece dvs. mărturisiți că nu înțelegem în mod distinct ce este gândirea, nu este suficient să putem să ne îndoim de existența întinderii (adică a ceea ce concepem în mod distinct) fără să putem să ne îndoim de gândire; asta, zic eu, nu este suficient pentru a conchide până unde merge distincția dintre ceea ce este întins și ceea ce gândește, deoarece putem spune că, poate, ignoranța noastră le deosebește și că gândirea cuprinde întinderea într-un fel care ne este necunoscut.

Cu toate acestea sunt convins de toate adevărurile de mai sus, în ciuda imperfecțiunii dovezilor obișnuite în locul cărora cred că pot aduce demonstrații riguroase. Cum am început să meditez încă din perioada în care nu eram pătruns de opiniile carteziene, am putut să intru în fondul lucrurilor pe o altă poartă și să descoper noi teritorii, ca străinii care fac turul Franței urmând traseul celor care i-au precedat și care nu află aproape nimic deosebit, afară numai dacă ar fi foarte exacți sau foarte norocoși; iar cel care merge pe o cale strâmbă, chiar dacă din întâmplare se rătăcește, ar putea ușor să întâlnească lucruri necunoscute pentru alți călători.

Mi-ați produs o bucurie informându-mă despre restabilirea perfectă a sănătății domnului Arnauld. Dumnezeu vrea ca el să se bucure de o sănătate bună încă multă vreme! Căci unde am găsi o persoană care să îi semene? Vă implor să-l asigurați de respectele mele. Dacă dl. des Billettes este la Paris, și

îl vedeți, domnule, aveți bunătatea (vă rog) să-i mărturisiți că boala sa m-a întristat; sper să fi trecut și îi doresc să nu revină; căci publicul trebuie să se intereseze de sănătatea persoanelor care îi pot fi utile. În ce privește moartea sărmanului domn Galinée, mărturisesc că această pierdere m-a durut: el știa atâtea lucruri interesante; și ar fi făcut bine să fi contactat un tipograf înainte de a pleca în Orient.

Aș vrea ca autorul *Elementelor*, care este în Oratoriu, să nu abandoneze complet algebra, pentru care are un talent special. Cred că ceea ce face ca el să nu-și mai dea osteneala este că își imaginează că tot ce este interesant este făcut deja și că restul nu ar fi decât un simplu efort; nu sunt însă de aceeași părere și am multe experiențe că în legătură cu lucrurile importante și frumoase pe care le putem face. Căci adesea am căutat probleme; acestea m-au condus la calcule cu totul altele decât cele obișnuite. Dar, spuneți dvs., cum este posibil să găsim calcule de un alt fel? Nu pot răspunde la această întrebare decât printr-un exemplu. Fie ecuația: $a^z - b^y = c$, și $d^z + e^y = f$. Presupun că *a, b, c, d, e, f* sunt mărimi cunoscute sau date; este vorba să găsim cele două necunoscute *z* și *y*; si se poate că o asemenea problemă ar putea să fie uneori rezolvată în numere ....[40] sau uneori prin riglă și compas, și chiar prin conice sau linii mai compuse, uneori și prin linii pe care le numesc transcendente și care sunt necunoscute domnului Descartes. Dar este foarte dificil să lucrăm cu aceste feluri de calcul. Cu toate acestea, algebra este imperfectă, ca să nu spun mai mult. Vă implor, domnule, să vă gândiți la asta și să-l determinați și pe autorul *Elementelor* să o facă. Mă opresc aici, spunându-vă că sunt cu zel, domnule, etc.

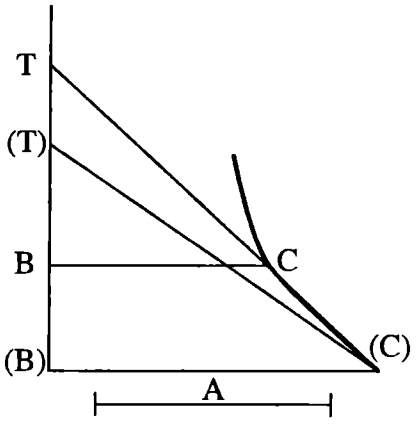
6a.
Leibniz către Malebranche[41]

Am primit scrisoarea dvs. care m-a bucurat foarte mult asigurându-mă de bunătatea pe care o doriți unei persoane care vă apreciază foare mult. Nu am înțeles să vorbesc decât de ceea ce știu despre abatele Catelan care este un om foarte iscusit, pentru că spuneți că lui i se atribuie lucrarea *Conversații creștine*, ale cărei idei având atât de multă legătură cu ideile dvs. nu mi-au îngăduit să mă gândesc la altcineva decât la dvs. Nu am acum această carte, fără asta vă voi indica locul unde pare să spună destul de clar că este scrisă în principal pentru cartezieni. Și într-adevăr dacă luați orice tânăr, mai puțin dacă nu este deja îmbibat de cartezianism, nu vă va vorbi niciodată ca Eraste[42].

Mi-aș dori să înțeleg în mod distinct rațiunile care vă determină să vorbiți cu atâta siguranță în favoarea acestor idei ale dl. Descartes, pe care nu am putut să le apreciez. Cum am o opinie favorabilă în legătură cu spiritul dvs., sunt neîncrezător în mine, și deși cred că am rațiuni evidente de partea mea, cu toate acestea, cum nu am putut încă să le reduc la o formă de demonstrație riguroasă, absolut necesară în raționamentele de mare întindere, mai ales în chestiunile abstracte în care imaginația nu ne sare în ajutor și în care este ușor să ne înșelăm când ne relaxăm oricât de puțin, mă tem mereu că sunt pe punctul de a mă înșela. Iată pentru ce v-aș fi foarte îndatorat dacă veți putea risipi îndoielile pe care le am în legătură cu următoarele propoziții: *în primul rând* că materia și întinderea ar fi același lucru; *în al doilea rând* că spiritul ar putea subzista fără să fie unit cu un corp; *în al treilea rând* că rațiunile existenței lui Dumnezeu pe care ni le-a prezentat dl. Descartes ar fi bune; *în al patrulea rând* că orice adevăr ar depinde de voința lui Dumnezeu; *în al cincilea rând* că rațiunile pe care le aduce dl. Descartes cu privire la proporția refracțiilor ar fi valabile; *în al șaselea rând* că întotdeauna s-ar conserva aceeași cantitate de mișcare în corpuri. Nu vreau să mă refer la ipoteza sa fizică, căci nu am putea să o demonstrăm decât explicând fenomenele naturii. Nu vreau să vorbesc nici de curcubeul său, deși experiențele dl. Newton ne fac să ne îndoim de faptul că dl. Descartes ar fi explicat bine natura culorilor. Iar în ceea ce privește magnetul, în timp ce nu putem găsi prin ipoteza dl. Descartes secretul declinației, mă îndoiesc că această ipoteză este bună. Cei mai pricepuți anatomiști cred că folosirea glandei pineale este puțin probabilă și că mișcarea pe care o acordă dl. Descartes inimii și mușchilor este infirmată de către experiență. Experiențele cu argintul viu fac să se observe că dl. Descartes nu a explicat destul de clar cauzele meteorilor. Folosirea și chiar indiciul științei adevărate constă după părerea mea în invențiile utile pe care le putem obține din aceasta. Nu am observat însă până acum ca vreun cartezian să găsească ceva util prin intermediul filosofiei maestrului său, în timp ce datorăm, de exemplu, lui Galilei cel puțin începuturile pendulelor și al experiențelor cu vid. Se pare că epoca filosofiei lui Descartes este încheiată sau că speranța sa a fost distrusă în față o dată cu moartea autorului său, căci majoritatea cartezienilor nu sunt decât comentatori, și mi-aș dori mult ca vreunul dintre ei să fie capabil să adauge fizicii tot atât cât ați adăugat dvs. metafizicii. Dacă întreaga fizică a lui Descartes ar fi fost potrivită, ea ar fi servit puțin. Căci în fine primul și al doilea element sunt dificil de mânuit; am putea oare găsi sau executa o formulă ca aceasta: *Recipe libram unam secundi elementi, unciam semis corporis ramosi, drachmam materiae subtilis, misce, fiat aurum.* Cred că mai degrabă ne-ar trebui o carte mare cât

globul terestru pentru a explica ce raport poate avea un corp sensibil cu primele elemente, în cazul în care acestea ar fi veritabile și cunoscute. Am putea să ne gândim la experiențele efectuate cu miscosopul. Căci există poate 800 000 mici animale vizibile într-o picătură de apă, fiecare din aceste animale fiind aproape tot atât de departe de primele elemente ca și noi, pentru că este un corp care are multe raporturi cu animalele obișnuite. Ne putem chiar teme că nu există elemente, totul fiind efectiv divizat la infinit în corpuri organice. Căci, dacă aceste corpuri microscopice ar fi de asemenea compuse din animale sau plante sau corpuri heterogene la infinit, este evident că nu ar mai fi loc pentru elemente[43]. În ciuda tuturor acestor lucruri, nu încetez să am o înaltă stimă pentru dl. Descartes, și există poate puțini oameni care să perceapă atât de bine ca mine măreția spiritului său. Desigur, dintre toți autorii care l-au precedat și ale căror opere le cunoaștem, numai Arhimede și Galilei ar putea să concureze cu el. Este adevărat că ne-au rămas doar câteva din ideile lui Arhimede, și deși cred că Galilei întotdeauna se scuză atunci când este obligat să trateze o chestiune, oricare ar fi aceasta, astfel încât era de dorit să i se fi dat ocazia să scrie mai mult, cu toate acestea recunosc că nu are geniul imens al lui Descartes; în schimb, Galilei se atașează mai mult de solid și de util, în timp ce dl. Descartes, din ambiția de a înființa o școală, s-a lăsat condus să spună multe lucruri foarte ingenioase, dar adesea nesigure și sterile. Cu toate acestea, eu aș sfătui amatorii adevărului să-i aprofundeze sistemul, căci se constată aici o agerime admirabilă de spirit, iar fizica sa, oricât de nesigură ar fi, poate să servească ca adevărat model; fizica trebuie să fie tot la fel de clară și tot la fel de elaborată ca a sa; căci un roman poate să fie destul de bun pentru a fi imitat de un istoriograf. Pentru a scurta: Galilei excelează în arta de a transforma mecanica în știință; Descartes este admirabil pentru explicarea rațiunilor lucrurilor din natură[44] prin ipoteze interesante; ar fi fost de dorit ca el să se fi putut să se aplice mai mult medicinei care este complet conjecturală și totuși necesară. Iar Arhimede, dacă vrem să dăm crezare istoriei, avea un talent care lipsește celor doi, și anume avea un spirit deosebit pentru a inventa mașini utile pentru existența umană.

Cel mai puțin apreciez la dl. Descartes geometria; este destul de ușor să obținem din analiza lui Viète majoritatea celor afirmate de Descartes, iar dacă Viète nu s-a servit de linii curbe peste cerc, se datorează faptului că el credea că aceste construcții nu sunt geometrice, deoarece avea prea mult respect pentru antici. Nu trebuie decât să examinăm cu atenție lucrările sale pentru a judeca ceea ce era capabil să facă în geometrie. Dar în definitiv geometria lui Viète și Descartes este proporțional cu ceea ce se poate face astăzi, așa cum sunt *Elementele* lui Euclid față de Arhimede; trebuie ca toate problemele să se poată



reduce la ecuații: de exemplu se găsește o linie curbă C (C) de așa natură încât dacă se trage de la un punct luat pe curba C sau (C) o ordonată C B sau (C) (B) și o tandentă C T sau (C) (T) până la axa T (T) B (B), partea axei interceptată între ordonată și tangentă, adică T B sau (T) (B), este întotdeauna egală cu o linie dată de mărimea A. Majoritatea celor mai interesante probleme de mecanică ajung la astfel de chestiuni de geometrie care nu sunt nici plane nici curbe, nici suprasolide[45] etc., ci de o cu totul altă natură. Pentru a mânui aceste probleme este nevoie de un cu totul alt fel de analiză, foarte diferită de cea a lui Viète și Descartes.

Iar dacă metafizica dl. Descartes ar fi bine demonstrată, aș aprecia-o dincolo de tot ceea ce se va putea vreodată face în geometrie sau în mecanică. Într-adevăr, voi fi mult mai mulțumit în această privință decât dacă aș găsi o comoară. Căci ce înseamnă toate celelalte cu prețul lui Dumnezeu și al sufletului «?» Într-adevăr, am o iubire nemăsurată pentru acestă cunoaștere divină; mă mir când văd că este atât de puțin apreciată. Oamenii sunt împărțiți de obicei: cei care iubesc beletristica, jurisprudența, istoria sau afacerile aproape că nu pot suporta să le vorbim despre științele reale; un fizician sau un mecanic se amuză de subtilitățile geometriei, iar geometrii de obicei susțin că abstracțiile nu sunt decât reverii. În ce mă privește, sunt obligat să apreciez deopotrivă toate adevărurile proporțional cu consecințele pe care le putem obține pe baza acestora; și cum nu există nimic mai fecund ori mai important ca adevărurile generale ale metafizicii, eu le iubesc mai presus de cât s-ar putea crede. Dar mi-aș dori să le văd stabilite cu aceeași rigoare de care s-a servit Euclid în geometrie. Și pentru că tot ne-am apucat, vă voi spune, domnule, ceea ce găsesc de obiectat raționamentului domnului Descartes atunci când pretinde să reducă ideile sale în forma unei demonstrații, la sfârșitul răspunsului său la obiecția a treia, căci le găsesc aici rezumate. În privința definiției de care se folosește aici, fac observația generală că nu se pot face demonstrații exacte fără să ne asigurăm că definițiile care servesc drept bază acestor demonstrații sunt posibile. Căci dacă aceste definiții, sau dacă vreți aceste lucruri definite, sunt imposibile, ele implică contradicții, iar dacă implică contradicții putem să obținem consecințe contradictorii; în consecință, toate demonstrațiile pe care le vom obține de aici nu vor servi la nimic, căci contradictoria a ceea ce am demonstrat nu va înceta să fie adevărată, pentru că principiul (*quod contraditoria non possint simul*

esse vera[46]) are loc numai în noțiunile posibile[47]. Observăm prin asta că definițiile nu sunt absolut arbitrare, cum au crezut mulți oameni.

Nu spun nimic despre definiții în particular, căci ni se va prezenta o ocazie mai târziu; nu este nevoie să examinăm aici întrebările, deoarece acestea nu intră în demonstrație, neservind decât la pregătirea spiritului. Ajung la axiome, și cred că a doua (*tempus praesens a proxime praecedenti non pendere* etc.) are nevoie de o demonstrație; deoarece admițând că un lucru există el nu va înceta să existe fără o rațiune. Putem spune despre a patra axiomă, *quicquid est perfectionis in re, est in prima ejus causa,* cu condiția să aibă una. Căci dacă extindem cauzele la infinit, nu mai există nici o cauză primă. Recunosc că această obiecție nu ar avea loc dacă a doua axiomă ar fi demonstrată. Există o dificultate în privința axiomei a șaptea: *Res cogitans si norit cogitationes, quibus careat, eas sibi statim dabit si sint in sua potestate.* Trebuie adăugată această constrângere: *si noverit esse perfectiones ac in sua potestate esse, ac denique se illis carere.* Adevărul axiomei a noua depinde de adevărul axiomei a doua, și în consecință duce la aceeași dificultate. Se pare că axioma a doua păcătuiește ca să zicem așa prin obreptiune, acceptând că existența necesară și existența perfectă sunt același lucru. Să trecem acum la demonstrații. Prima propoziție sau demonstrație a lui Dumnezeu păcătuiește în mod evident împotriva a două observații pe care tocmai le-am făcut, *în primul rând* pentru că dă loc la obreptiunea pe care am observat-o la axioma a zecea de care ea se servește, și *în al doilea rând* pentru că se servește de definiția lui Dumnezeu, pentru a dovedi că acesta există, nedemonstrând însă posibilitatea acestei definiții[48]. Căci nu suntem siguri dacă o ființă perfectă nu implică contradicție, cum ar fi *motus celerrimus, numerus maximus*[49] și alte noțiuni asemănătoare care sunt în mod cert imposibile. Dl. Descartes, în răspunsul său la obiecția a doua *articulo secundo*[50], este de acord cu această analogie *inter Ens perfectissimum et Numerum maximum*[51], negând ce implică acest număr. Este ușor totuși să o demonstrăm. *Nam numerus maximum idem est cum numero omnium unitatem. Numerus autem omnium unitatem idem est cum numero omnium numerorum (nam quaelibet unitas addita prioribus novum semper numerum facit). Numerus autem omnium numerorum implicat, quod sic ostendo: Cuilibet numero datur respondens numerus par qui est ipsius duplus. Ergo numerus numerorum omnium non est major numero numerorum parium, id est totum non est majus parte.* Nu servește la nimic să răspundem că spiritul nostru finit nu înțelege infinitul, căci noi putem demonstra ceva în legătură cu ceea ce nu înțelegem. Iar aici înțelegem cel puțin imposibilitatea, dacă ceea ce vrem să spunem nu este faptul că există un anumit întreg care nu este mai mare decât partea sa.

Vreți să spuneți că există o idee de ființă perfectă, pentru că vă gândiți la această ființă; deci, aceasta este posibilă. Dar se va răspunde pe același temei că există o idee a celui mai mare număr și că putem să ne gândim la acesta; cu toate acestea vedem ce implică. Este adevărat că există rațiuni să deosebim de ființa perfectă în gradul cel mai înalt aceste infinite imposibile, ca numărul, mișcarea și alte lucruri asemănătoare. Dar avem nevoie de raționamente noi[52], destul de profunde, pentru a ne asigura de asta.

Propoziția a doua sau demonstrația existenței lui Dumnezeu este imperfectă.[53]

7.
Malebranche către Leibniz

Autorul *Meditațiilor metafizice* este domnul abate de Lanion. Deși nu și-a declinat numele, nu se ascunde. Știu asta pentru că a spus-o chiar el, mie și mai multor persoane pe care le cunosc. Astfel, domnule, vă rog să nu îmi atribuiți această lucrare.

Un nobil german[54] a trecut pe aici, și cred că trebuie să vină să vă vadă; după cum se spune, deși eu nu cred că este posibil, el a găsit mijlocul de a face să dispară toți termenii unei ecuații, în afară de primul și de ultimul. Deși nu m-am aplecat de multă vreme asupra acestui fel de studii, aș fi bucuros să știu dacă este posibil; și nu mă îndoiesc că dvs. vă veți da osteneala să examinați această chestiune atunci când acest gentilom o va comunica dvs.

Autorul *Elementelor* este convins că mai sunt multe descoperiri de făcut în analiză, dar nu vrea să se apuce de astfel de studii; cu toate acestea l-am îndemnat să-și revadă lucrarea pentru a o face mai clară. De multă vreme, domnule, dvs. ne faceți să sperăm ceva în legătură cu această materie, și fără îndoială că dvs. puteți ...[55]

Domnul de Billettes are încă febră mare; cu aproape două luni în urmă, credea că va muri. Cred că știți că dl. Arnauld și Nicole[56] nu au mai apărut; ei s-au ascuns: nu cunosc rațiunile. Unii oameni spun că au plecat la Roma, dar nu cred că este adevărat[57].

Nu cunosc lucrări ori descoperiri noi cu care să-mi pot lungi scrisoarea. Astfel, permiteți-mi să spun, domnule, etc.

Paris, iulie (1679).

8.
Leibniz către Malebranche

4 august 1679

Nu știam nimic despre ascunderea domnilor Arnauld și Nicole și vă implor să-mi spuneți mai multe amănunte atunci când le veți cunoaște.

Conversațiile creștine ale dl. abate Catelan și *Meditațiile metafizice* ale dl. abate de Lanion au atât de mare legătură cu ideile dvs. din *Despre căutarea adevărului* încât nu cred că m-am înșelat foarte mult atunci când vi le-am atribuit. Vă implor să îmi dați mai multe amănunte despre acești doi domni, și despre alții asemenea, căci am o deosebită plăcere să cunosc oameni de această capacitate intelectuală. Sunt foarte bucuros că oameni de valoare se apleacă asupra metafizicii, căci există multe descoperiri importante de făcut. Ați trecut cu finețe peste tot ceea ce v-am scris în legătură cu această chestiune.

În ce privește rădăcinile ecuațiilor, iată care este părerea mea. Susțin ca este imposibil de rezolvat toate ecuațiile în mod geometric, numai prin invenția mijloacelor proporționale; dar nu consider imposibil de exprimat valoarea necunoscutei ecuației generale de fiecare grad printr-o formulă irațională, de exemplu rădăcinile Cardan; căci cred că rădăcinile Cardan sunt generale pentru ecuația cubică, în ciuda imaginarului care intră uneori în expresie; și cred că v-am spus ceva prin viu grai. Deosebesc analiza (adică expresia valorilor) de geometrie (adică mijloacele de construcție). Susțin valoarea necunoscutei găsită în mod analitic atunci când o pot exprima în mod absolut și pur printr-o adevărată formulă; căci deși această formulă nu este întotdeauna proprie construcției, nu încetează să fie mereu scopul algebrei, care caută valorile pure; nu am ajuns niciodată la aflarea perfectă a necunoscutei pe care o căutăm (făcând abstracție de linii și de numere) decât atunci când am avut această valoare, de exemplu:

$x^{3*} + px\ aeq.q$ ecuație generală a cărei rădăcină este

$$xaeq. + \sqrt[3]{\frac{1}{2}q + \sqrt{\frac{1}{4}q^2 + \frac{1}{27}p^3}} + \sqrt[3]{\frac{1}{2}q - \sqrt{\frac{1}{4}q^2 + \frac{1}{27}p^3}},$$

care este adevărata valoare a necunoscutei în toate cazurile, în ciuda variației semnelor. Și trebuie ca ea să fie rădăcina, pentru că satisface întotdeauna ecuația.

Dar pentru a o demonstra *a priori*, nu este oare adevărat că $2+\sqrt{-1}+2-\sqrt{-1}$ este o mărime variabilă? Da, fără îndoială, căci face 4. Or, cubul lui $2+\sqrt{-1}$ este $2+11\sqrt{-1}$, deci $\sqrt[3]{2}+11\sqrt{-1}$ este tot atât cât $2-\sqrt{-1}$.

La fel $\sqrt[3]{2}-11\sqrt{-1}$ este tot cât $2-\sqrt{-1}$; deci $\sqrt[3]{2}+11\sqrt{-1}+\sqrt[3]{2}-11\sqrt{-1}$ este tot atât cât 4. Astfel, dacă rădăcina Cardan vă dăduse această formulă *xaeq.* $\sqrt[3]{2}+11\sqrt{-1}+\sqrt[3]{2}-11\sqrt{-1}$, veți obține rădăcina cubică din $2+11\sqrt{-1}$, și vei avea $2+\sqrt{-1}$, și la fel din $2-11\sqrt{-1}$ veți avea $2+\sqrt{-1}$, și unind aceste două rădăcini veți avea x egal cu $\sqrt[3]{2}+11\sqrt{-1}+\sqrt[3]{2}-11\sqrt{-1}$, adică cu $2+\sqrt{-1}+2-\sqrt{-1}$, adică cu 4[58].

Dar pentru a extrage rădăcina cubică, sau de alt ordin, a unui anumit binom, cum este $2+11\sqrt{-1}$, regula lui Schoten, care se găsește la sfârșitul comentariului său, nu este suficientă; avem nevoie de alta pe care am găsit-o eu și care este incomparabil mai generală și mai frumoasă. Iar atunci când rădăcina nu se poate extrage dintr-un astfel de binom imaginar, suma compusă a rădăcinilor celor două binoame imaginare $\sqrt[3]{a+\sqrt{-b}}+\sqrt[3]{a-\sqrt{-b}}$ nu încetează să fie o mărime variabilă, iar distrugerea imaginarului se face într-adevăr în mod virtual, deși nu am putea-o observa în numere; dar regula mea de extragere o pune în evidență cel puțin printr-o aproximație destul de exactă.

Asta fiind stabilit, nu vi se va părea straniu dacă vă voi spune că am putea găsi rădăcini generale pentru ordinele superioare, ca de exemplu pentru al cincilea. Într-adevăr, am adunat probe în câteva cazuri și pot da rădăcinile irațională ale unor ecuații[59] de gradul cinci, șapte, nouă etc. Am recunoscut prin asta o cale infailibilă pentru a ajunge la rădăcinile generale de orice ordin. Dar pentru a ușura calculul acestora ar trebui în primul rând să construiesc anumite tabele, dar nu am avut încă răgazul să le fac.

Dețineam toate aceste chestiuni încă de la Paris, unde se afla de asemenea acest nobil german despre care ați vorbit și de care eu fac mare caz. El a plecat apoi în Italia și a revenit la Paris; eu i-am comunicat aceste chestiuni și l-am încurajat să le ducă mai departe. El sperase apoi, înșelat de autorii noștri, care ne asigurau că rădăcinile Cardan nu sunt decât particulare în al treilea ordin, să găsească rădăcinile particulare pentru toate felurile de ecuații de același ordin; dar l-am făcut să observe că acestea sunt cu adevărat generale și că este imposibil să găsim altele pentru celelalte cazuri. După aceea, el a lucrat foarte mult la asta și din timp în timp mi-a raportat. Dar până acum nu a ajuns încă la capătul celei de-a cincea, după cum am înțeles din scrisoarea foarte amplă pe care mi-a scris-o cu câtva timp în urmă și la care i-am răspuns arătându-i ceea ce împiedică îndeplinirea proiectului său. Problema este mult mai dificilă decât credem. Cu toate acestea eu am demonstrația corectă a acesteia. Dar va fi necesar să facem anumite tabele de algebră, altfel ar trebui prea mult calcul. Tabelele pe care le-

am proiectat ar fi de un ajutor magnific pentru întreaga algebră. Dar am vorbit destul despre asta. Aș vrea mult să știu dacă acum dl. duce de Roannez este la Paris, la fel dacă dl. des Billettes este mai bine, ceea ce îi doresc.

9.
Malebranche către Leibniz

8 decembrie (1692)

Domnule, un om onest mi-a făcut ieri cinstea să vină să mă vadă și mi-a dat din partea dvs. câteva observații[60] pe care dvs. ați avut bunătatea să le faceți în legătură cu primele legi ale mișcării din micul tratat pe care l-am tipărit[61]. El mi-a promis să revină în 15 zile pentru a lua răspunsul meu, fără să vrea să-mi spună, din onestitate, unde locuiește. Am crezut, așadar, domnule, că trebuie să vă mulțumesc pentru cinstea de a vă aminti de mine, și prin foarte umilele respecte pe care vi le adresez acum să reînnoiesc prietenia pe care ați avut-o altădată pentru umilul dvs. servitor. Deși în cei 15 sau 20 de ani de când ați plecat din Paris[62] nu am întreținut-o datorită obligațiilor curente, pot totuși acum să vă asigur că întotdeauna am aflat cu plăcere noutăți despre dvs., că am rugat adesea pe dl. Foucher[63] și pe dl. Thévenot[64], pe care l-am pierdut de curând, să vă prezinte respectele mele atunci când am aflat că vă vor scrie, și că am fost foarte bucuros atunci când ei m-au făcut să sper că veți trece prin Paris. Într-adevăr, în afară de plăcerea de a vă vedea și de a îmbrățișa un prieten vechi, eu mă așteptam în plus să aflu de la dvs. multe chestiuni interesante și mai ales iscusința particulară de care trebuie să ne servim în calculul integral și diferențial precum și modul de a-l aplica la problemele de fizică; căci în special în calculul integral există multe dificultăți pentru mine[65]. Nu ați putea, domnule, să dați publicului, mai în detaliu decât ați făcut-o, regulile acestui calcul și întrebuințările acestuia? Mi se pare că asta vă privește mai mult decât pe orice altcineva, nu numai din cauză că vă credem inventatorul acestuia și că nici una dintre persoanele pe care le cunosc nu vă contestă această calitate, dar și pentru că dvs. stăpâniți în mod perfect matematicile[66].

În ce privește observațiile, domnule, pe care le-ați făcut în legătură cu prima lege a mișcării, permiteți-mi să vă spun că mi se pare că nu ați dat atenție la ceea ce am spus la început, și anume că aceste reguli nu sunt «valabile» decât pentru cei care admit principiul după care în univers se conservă întotdeauna aceeași cantitate de mișcare[67]. Căci, cred că ele sunt demonstrate suficient în

micul tratat, deși în câteva locuri am fost poate prea scurt. Mi se pare că, odată admis acest principiu, toate celelalte legi pe care vrem să le stabilim ajung cu necesitate la o contradicție, după cum calculul o va demonstra imediat, dacă o veți verifica. Dar, pentru a nu lăsa observațiile dvs. fără un răspuns, mă voi opri la cele pe care mi se pare că dvs. le susțineți cel mai mult.

Dvs. nu credeți că este corect că mărimea corpului nu determină forța ciocnirii. *Am îndrăzni aproape să spunem că o asemenea determinare a ciocnirii,* spuneți dvs., *în care mărimea unuia dintre corpurile date să nu intre în valoarea rezultatului, este imposibilă.* În legătură cu asta, domnule, vă rog să considerați că corpurile nu se resping când se ciocnesc decât pentru că sunt impenetrabile, și că în acest fel (deși «un corp de» o masă mare ca pământul izbindu-se de un grăunte de nisip acționează împotriva acestui grăunte cu întreaga sa forță), ajuns la un corp inebranlabil, «un corp de» o masă mare nu îl respinge decât datorită vitezei sale, grăuntele de nisip cedând fără rezistență. Căci este evident că nu îl respinge decât pentru că este impenetrabil și pentru că îl atinge; deci, «un corp de» o masă mare nu l-ar mai atinge, dat fiind că îl respinsese în conformitate cu viteza sa.

În ce privește dificultatea pe care o obțineți din faptul că o diferență infinit de mică în dat schimbă complet rezultatul, fiindcă eu spun că dacă *m* 4, de exemplu, ciocnește 4 *m*, fiecare trebuie să se miște așa cum a venit[68], dar că dacă *m* 4 îl depășește cu o cantitate de forță infinit de mică, trebuie să rămână în repaus și să dea lui 4 *m* întreaga sa mișcare, ceea ce este contrar metodei dvs[69]. Este clar totuși că lucrurile așa stau, dacă presupunem că mișcarea nu se pierde și că corpurile sunt infinit de dure. Căci, dacă presupunem așa, un corp nu poate primi în același timp două mișcări contrare în două părți ale sale, ceea ce se întâmplă corpurilor dure cu energie, a căror parte ciocnită se trage înapoi în același timp în care partea opusă înaintează, așa cum am explicat-o în legea a doua, care datorită acestui fapt este foarte diferită de prima. Or, dacă un corp nu poate primi în același timp două mișcări contrare, este clar că cel mai slab nu poate să dea nimic din mișcare sa celui mai puternic și că acțiunea sa recade complet asupra sa. Am spus *complet* pentru că presupunem că mișcarea nu se pierde, iar reacțiunea este întotdeauna egală cu acțiunea; ne-o arată însăși experiența. Mai mult, *m* 4 respinge pe 4 *m* în momentul ciocnirii, deci îl respinge în conformitate cu viteza sa, deci cu forța sa. Deci, deși cantitatea diferențială este infinit de mică, rezultatul este foarte diferit. Aveți bunătatea, domnule, cu atenția și cu înțelegerea dvs., să remediați scurtimea și obscuritatea micului tratat, și cred că veți cădea de acord că primele legi sunt demonstrate suficient și că nu putem da altele fără să cădem în contradicție, presupunând, așa cum

fac eu, că mișcarea nu se pierde. În plus, domnule, dacă am presupus acest principiu este pentru că mi se pare mai conform rațiunii decât oricare altul și pentru că tot ceea ce am văzut scris nu mi s-a părut convingător. Poate că este greșeala mea. Dar, oricum ar fi, stima pe care o am pentru prietenii mei nu mă face să fiu de partea opiniilor lor decât atunci când sunt convins de evidența rațiunilor lor, cărora nu le simt întotdeauna întreaga forță, și cred că această dispoziție de spirit mă face mai puțin nedemn de cinstea bunăvoinței lor. Ar trebui să fim față în față pentru a ne întreține în mod util și plăcut în legătură cu aceste chestiuni; căci nu este nimc mai plictisitor și mai neplăcut decât să filosofăm prin scrisori, mai ales atunci când avem de făcut alte chestiuni mai presante. Știu din experiență că de obicei pierdem mult timp, iar dvs. nu aveți deloc timp de pierdut, dvs., domnule, care îl folosiți atât de util pentru public. Cu mult respect, domnule, sunt etc.

Dl. Toisnard, pe care îl știu printre prietenii dvs., domnule, a venit să mă vadă; i-am spus că am o scrisoare să vă trimit, iar când l-am întrebat dacă poate să fie atât de bun să îmi aducă scrisoarea dvs., pentru a-l scuti de truda de a veni să ia răspunsul meu, dl. marchiz de l'Hopital, care era prezent, mi-a spus că ar fi foarte bucuros să vă scrie; mi-a trimis astăzi răspunsul său inclus aici.[70] Este un om de o valoare deosebită, care vă cinstește extrem de mult, și care se numără printre vechii mei prieteni. Sunt convins, domnule, că veți primi cu plăcere acest semn al stimei lui și al câștigului pe care l-a obținut din scrierile dvs. În ce mă privește, am bucuria că și el are sentimentele pe care le am eu de multă vreme. Toată lumea, și mai ales prietenii mei, vă cinstesc atât cât o meritați.

Anexă[71]

1. Retracția[72] nu costă nimic persoanele al căror merit deosebit este recunoscut de toată lumea. Este ceea ce se poate spune în legătură cu micul *Tratat despre legile comunicării mișcărilor* pe care faimosul autor al lucrării *Despre căutarea adevărului* tocmai l-a publicat. El ne prezintă aici, în primul rând, legile mișcării așa cum trebuie să fie acestea atunci când considerăm corpurile perfect dure, fără energie[73] și în vid; apoi el vorbește despre ceea ce se întâmplă în corpurile în mișcare și în cele care au energie[74]; în fine, despre piedicile care vin din mediul ambiant. El conchide că s-ar putea să se înșele în privința legii a doua și nu pretinde să stabilească ceva în privința legii a treia. Dar mi se pare, spune el, că am demonstrat și explicat suficient pe prima.

2. Trebuie recunoscut că meditațiile pe care le dă în această privință sunt profunde și că au ceva solid. Mă voi opri asupra câtorva locuri. Ar trebui scris mult pentru a intra în detaliile acestei discuții; vreau însă să fac observații *a posteriori* folosind principiul meu al *armoniei sau al convenienței*[75] pe care l-am explicat în *Nouvelles de la République des Lettres*[76].

3. Pentru a da legile despre care este vorba, determinăm în primul rând forța ciocnirii în felul următor: fie *a* «masa» corpului mai mare și *b* «masa» celuilalt corp; viteza lui *a* este *c* iar viteza lui *b* este *e*; ciocnirea este *x*. Vom calcula apoi forța ciocnirii care servește pentru cunoașterea acestor prime legi.

4. *Regula 1.* Dacă *ac* nu este mai mică decât *be*, *x* va fi produsul lui *b* cu suma sau diferența dintre *c* și *e*; prin sumă, atunci când aceste viteze sunt în sens contrar și prin diferență, când ele sunt în același sens, adică atunci când cantitatea de mișcare a corpului mai mare nu este inferioară celei a corpului celuilalt, ciocnirea va fi egală cu produsul dintre «masa» celuilalt corp și viteza respectivă sau viteza cu care se mișcă corpurile[77].

5. *Regula 2.* Dacă *ac* este mai mic decât *be* iar vitezele sunt în sens contrar, *x* va fi *ac* + *be*, adică dacă cantitatea de mișcare a corpului mai mare este mai mică decât cantitatea de mișcare contrară a celuilalt corp, atunci forța ciocnirii va fi egală cu cea a mișcării totale[78].

6. *Regula 3.* Dar dacă *ac* este mai mică decât *be* (ca în regula 2) iar vitezele sunt în același sens, atunci (ca în prima regulă) *x* va fi produsul lui *b* cu diferența dintre *c* și *e*; adică când cantitatea de mișcare a corpului mai mare este cea mai mică (ca în regula precedentă) dar când mișcările sunt în același sens, atunci forța ciocnirii va fi egală (ca în prima regulă) cu produsul dintre «masa» corpului a cărui cantitate de mișcare prevalează și viteza respectivă[79].

Observații

7. S-ar părea că nu este posibil să reducem aceste trei reguli la una singură, ceea ce ar fi totuși mai convenabil și mi-ar părea realizabil, sau mai degrabă realizat.

8. Comparând regulile, ar părea puțin convenabil «să punem despre» cantitatea de mișcare totală că intră în regula a doua și deloc în celelalte două reguli; de asemenea viteza respectivă intră în prima și a treia și deloc în a doua; în timp ce cantitatea de mișcare trebuie să intre în toate regulile iar viteza respectivă să intre de asemenea în toate; cu anumite distincții convenabile.

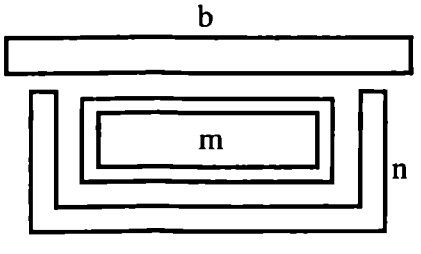
9. Este surprinzător să constatăm că nu există asemănare în rezultatul regulei a doua și rezultatul regulei a treia, deși ele sunt întotdeauna într-un semiacord *in datis*; în timp ce în prima și în ultima regulă datele se acordă pe

jumătate sau deloc, maniera de a determina rezultatele este mereu aceeași; asta ar părea contrar marii reguli a ordinii care spune: *datis ordinatis etiam quaesita esse ordinata et consentanea*[80].

10. Ar părea de asemenea neobișnuit ca în prima și a treia regulă corpul *b* înmulțit cu viteza respectivă să determine «forța» ciocnirii, și că această prerogativă de a determina ciocnirea fără concursul mărimii celuilalt corp să nu fie niciodată în acord cu corpul *a,* care este totuși mai mare. Această singularitate ar putea fi însă scuzată dacă nu ar determina o mare problemă, și anume:

11. Aproape că am îndrăzni să spunem că o asemenea determinare a ciocnirii, în care mărimea unuia dintre corpurile date să nu intre în valoarea rezultatului, este imposibilă. Și chiar așa se întâmplă după prima regulă și a treia, în care mărimea corpului *a* nu intră în valoarea ciocnirii (*x*).

12. Mulți vor găsi chiar straniu și vor susține drept un mare inconvenient ceea ce rezultă din prima regulă, după care un același corp *b* nu va fi mai puțin ciocnit de un corp *a*, care este egal cu el, decât printr-un corp A, care este mai mare decât el, cu condiția ca viteza lui A să nu depășească viteza lui *a*; dar cum în pagina a cincea am întâmpinat această obiecție, mărturisind că nu găsim aici nici un inconvenient, am vrut să iau în considerație dificultatea următoare. Fie trei corpuri egale *b, m, n,* ca în figura alăturată; *b* este în repaus și este ciocnit simultan cu aceeași viteză de către *m* și *n*. Dacă *m* lovește tot atât cât *m+n*, deci *n* nu va face nimic, sau nu mai avem nici un temei să o spunem despre corpul *n*, cât și despre corpul *m*, așadar, ambele nu vor face nimic; sau ar trebui spus că ele vor face împreună mai mult decât face fiecare.



13. Este însă important să observăm că prima regulă nu este deloc în acord cu regula a doua, în cazul în care sunt concurente, în conformitate cu metoda de care mă servesc în *Nouvelles de la République des Lettres* împotriva legilor mișcării elaborate de dl. Descartes, concepând egalitatea ca un caz particular al inegalității, dar în care diferența este infinit de mică. Prin acest artificiu fac ca două reguli diferite, și care de altfel vorbesc de cazuri diferite, să aibă loc în același timp în acest caz de intersectare sau de cruce, ceea ce îmi dă o ecuație care nereușind deloc și nefiind identică este un semn sigur că regulile nu sunt bine adaptate.

14. Urmând această metodă, fie *ac* egal cu *be* și de mișcări contrare; după prima regulă *ac* fiind egal cu *be* sau depășindu-l cu o cantitate infinit de mică,

ciocnirea va fi *bc+be*; iar după regula a doua, *bc* de asemenea prevalând cu o cantitate infinit de mică, ciocnirea va fi *ac+be*; deoarece cele două cazuri sunt echivalente, *bc+be* va fi egal cu *ac+be*, ceea ce este imposibil, cu excepția singurului caz în care cele două corpuri sunt egale[81], și la fel vitezele lor, pentru că aici *ac* este presupus a fi egal cu *be*.

15. Nu mă mir că oameni valoroși ca Descartes și autorul lucrării despre căutarea adevărului nu au observat principiile *Logicii reale* sau ale unei *analize generale* independente de algebră, de care m-am servit ici pentru a pune la încercare reguli sau teoreme *a posteriori*, fără să recurg cu toate acestea la experiență, principiile nefiind deloc folosite mai înainte. Dacă acest celebru autor le va aproba, vom fi cu atât mai mult îndemnați să le observăm de acum înainte.

10.
Leibniz către Malebranche

Ați dat dovadă de foarte multă bunăvoință, cuvios Părinte, scriindu-mi și transmițându-mi în același timp o scrisoare de la dl. marchiz de l'Hopital care este fără îndoială unul dintre oamenii cei mai profunzi în geometrie și în analiză dintre cei pe care îi cunosc, și de la care aștept noi cunoștințe, mai ales prin neatenția de care dau dovadă. Sunt foarte fericit că ceea ce am scris altădată cu privire la un nou mod de calcul i-a putut servi. Dacă voi avea cândva puțin răgaz, voi propune regulile și întrebuințarea acestui calcul ceva mai clar decât am făcut-o în *Actele* din Leipzig[82], în afară de faptul că există numeroase *errata*[83] care pot întuneca lectura; pentru asta cred că mulți oameni nu au înțeles nimic.

În ce privește regulile mișcării, suntem de acord că forța nu se pierde, dar este vorba să știm dacă această forță care se conservă trebuie să fie apreciată prin cantitatea de mișcare, după cum se crede în mod obișnuit. Dl. abate Catelan nu a înțeles opinia mea, iar dacă el a fost interpretul meu pe lângă dvs., după câte se pare, el nu v-a făcut o bună idee despre aceasta[84]. Să presupunem că mai multe corpuri comunică între ele într-un anumit timp: opinia mea este că ele păstrează mereu aceeași forță în total, în ciuda comunicării lor, adică, după părerea mea, că dacă forța lor ar fi folosită (până la consumare) să ridice un corp greu, fie că a fost folosită înainte sau după comunicare, efectul ar fi mereu echivalent și s-ar reduce întodeauna la ridicarea aceleiași greutăți la aceeași

înălțime, fie ar fi de a produce un alt efect determinat. Dar eu aleg greutatea cea mai comodă. Asta fiind acceptat, demonstrez că nu se conservă aceeași cantitate de mișcare. Demonstrez de asemenea că dacă două cazuri, care în conformitate cu noțiunea obișnuită de forței sunt echivalente, s-ar succede, ele ar avea mișcarea perpetuu mecanică. De exemplu, dacă s-ar întâmpla ca întreaga forță a unui corp A de 4 livre și de un grad de viteză să fie trasferată asupra corpului B de o livră, iar corpul B ar trebui atunci să primească 4 grade de viteză după opinia obișnuită, eu demonstrez că ar avea indubitabil mișcarea continuă. În consecință A și B nu au aceeași forță; în general, susțin că din două ipoteze L și M, M are mai multă forță dacă, presupunând că M este produs de L, am putea ajunge la mișcare continuă. În acest sens, și pentru a evita această absurditatate, trebuie să fie înțeleasă forța care se conservă[85].

Vreau să consider mai atent temeiurile regulilor dvs. Ar fi de dorit ca dvs., cuvios Părinte, să aveți răgazul să le propuneți atât de distinct cât trebuie pentru a le da forma unei demonstrații; căci m-aș opri prea des pentru a le citi. Totuși, natura continuității demonstrează cu necesitate că, după câte se pare, cazul inegalității în mod continuu diminuate trebuie să se piardă în cazul egalității. Și am putea să-l facem palpabil printr-o conturare, așa cum am făcut în anumite observații în legătură cu o parte a principiilor domnului Descartes. Astfel, susțin că există un defect ascuns în fundamentele regulilor, și anume acestea nu respectă deloc *legea de continuitate*, cum am obiceiul să o numesc[86].

La începutul studiilor mele matematice am făcut o teorie a mișcării absolute, și presupunând că nu ar exista nimic în corpuri în afara întinderii și inpenetrabilității am făcut reguli ale mișcării absolute pe care le-am crezut corecte și pe care speram să le pot împăca cu fenomenele prin intermediul sistemului lucrurilor; dar am recunoscut apoi ca asta nu se poate, și am scris-o chiar în *Journal des Savants* din 18 iunie 1691[87], pentru a demonstra că noțiunea de întindere nu este suficientă pentru a explica tot ceea ce se petrece în corp. Urmând această teorie, se făcea numai o compunere a forței (*conatus*) pe care o are deja corpul cu cea pe care un alt corp încearcă să o imprime, astfel încât fiecare forță se conservă; dar două forțe egale dar contrare în același subiect degenerează în repaus. Lucrurile ar trebui să se petreacă în acest fel dacă corpurile nu ar fi decât ceea ce ne închipuim despre ele.

Am răspuns pe larg marchizului de l'Hopital. Nu am văzut ediția a doua a lucrării dl. Prestet. Cum el se apleacă asupra analizei, în principal, ar fi putut progresa considerabil în această știință dacă nu ar fi fost prea atașat exclusiv de ideile analizei dl. Descartes, ceea ce a limitat ideile sale.

Cred că am spus, și dvs. și dumnealui, că iau rădăcinile Cardan ca generale în privința ecuației cubice, în ciuda imposibilității aparente în cazul celor trei rădăcini reale; căci imposibilele se distrug în mod virtual. $1+\sqrt{-1}+1-\sqrt{-1}$ este o mărime reală egală cu 2; iar $\sqrt{1}+\sqrt{-1}+\sqrt{1}-\sqrt{-1}$ face tot cât $\sqrt{2}+2\sqrt{2}$, ceea ce dl Huygens a găsit admirabil, când i-am prezentat această chestiune. Astfel, putem crede că $\sqrt[3]{1}+\sqrt{-1}+3\sqrt{1}-\sqrt{-1}$ este de asemenea o mărime reală, deși nu există mijlocul de a da valoarea cantităților imaginare care intervin în expresia sa. Este adevărat că această expresie a valorii nu servește construcției; dar cum există de altfel destule construcții, este suficient ca ele să satisfacă analiza și calculul, și am dori să se întâmple la fel la fel pentru ordinele superioare. Aș fi foarte bucuros să știu dacă dl Prestet a făcut în această privință vreun progres. Ceea ce a găsit de obiectat proiectului dl. Tschirnhaus cu privire la rădăcinile ecuațiilor nu mă împiedică deloc; numai că lucrurile nu se întâmplă în ordinele superioare așa cum dl. Tschirnhaus pare să le conceapă, și nu este ușor de ajuns la distrugerea termenilor lor prin ecuații inferioare. Cred că obiecția dl. Prestet, inserată în *Journal des Savants*, în care reproșează domnului Tschirnahaus de a fi luat drept arbitrară o cantitate care este suma a două rădăcini, nu este întemeiată; nu prin asta invenția domnului Tschirnhaus este imperfectă. În plus față de ceea ce tocmai am spus, aceasta angajează la calcule imense, și aparent aceste piedici nu i-au permis să rezolve rădăcina de ordinul cinci, care este cea mai simplă dintre cele care ne lipsesc.

În plus, cuvios Părinte, am apreciat și am admirat întotdeauna ceea ce ne-ați dat în metafizică, chiar și chestiunile cu care nu sunt cu totul de acord. Ați găsit secretul de a face lucrurile cele mai arbitrare nu numai sensibile, ci agreabile și emoționante, și de a arăta influența lor în morală, care este efectiv întemeiată pe adevărata metafizică. Ați remarcat corect că nu avem o idee perfect distinctă a sufletului; și poate că ați fi recunoscut atunci că cea pe care o avem despre corp nu este nici ea distinctă. Semnul unei cunoașteri imperfecte, după mine, este atunci când subiectul are proprietăți a căror demonstrație nu o putem încă prezenta. Astfel, geometrii, care nu au putut să demonstreze încă proprietățile liniei drepte, pe care le-au luat drept acceptate, nu au încă o idee destul de distinctă a acesteia. Corpul implică nu numai noțiunea de întindere, adică pluralitatea, continuitatea și coexistența părților, ci și pe cea de subiect care este repetat sau răspândit, a cărei noțiune este anterioară celei a repetiției sale, adică a întinderii. Totuși construcția filosofiei dl. Descartes este întemeiată pe pretinsa cunoaștere clară și distinctă a sufletului și a corpului. El a înaintat prea repede, iar calitatea sa de șef de școală a contribuit mult la asta. Curajul său este util și dă licăriri de adevăr, dar nu suntem siguri dacă să-l urmăm. Ar fi timpul să nu

mai dăm crezare numelor unei școli, și să ne atașăm de demonstrații după modelul geometrilor, în care nu existe deloc distincție între adepții lui Arhimede și cei ai lui Euclid. Aș dori să acceptați cândva să vă dați osteneala să ne propuneți ideile dvs. atât de interesante și de importante în formă de demonstrație, cu condiția să vă luați zborul din școală; dvs. puteți să ne spuneți încă multe lucruri interesante pe care le aveți în minte. Vă doresc viață multă și sănătate pentru a ne da încă multe cunoștințe.

11.
Leibniz către Malebranche

Hanovra, 27 decembrie 1694

Nu v-aș inoportuna dacă nu ar fi vorba despre un subiect pe care mi l-a furnizat dl. marchiz de l'Hopital. El m-a anunțat că v-a lăsat o scriere pe care dvs. ați obținut-o de la el pentru a o publica, dar aflând că eu am intenția să scriu despre aceleași chestiuni, m-a rugat să îi spun dacă sunt bucuros ca scrierea sa să apară. Am răspuns așa cum se cuvine la acestă onestitate, spunându-i că dacă nu v-a acordat încă permisiunea mă alătur și eu dvs., cuvios Părinte, pentru a o obține, având eu însumi de învățat din aceasta multe lucruri interesante.

Dar cum domnul marchiz este departe de Paris și cum scrisoarea mea nu îi va fi predată decât puțin mai târziu, am vrut să vă scriu în același timp pentru a vă face cunoscut faptul că atenția pe care o aveți pentru mine nu trebuie în nici un fel să împiedice și nici să întârzie proiectul dvs. Vă adresez în același timp scrisoarea pentru domnul marchiz, în credința că acesta este mijlocul de a o face să ajungă mai prompt și mai sigur.

Domnul Arnauld fiind decedat, putem spune cu temei ceea ce unul dintre prietenii mei mi-a scris în mod plăcut, că preacuvioșii părinți iezuiți au pierdut cel mai mult, că ei poate că nu cred că au câștigat; un astfel de supraveghetor[88] era util, ἀγαυὴ δ'ἔρις ἥδε βροτοῖσι. Cred că tatăl suprem, având sentimentele care se cunosc, nu a fost supărat că dl. Arnauld a vegheat pentru a-l ajuta. În ce vă privește, cuvios părinte, cred că nici nu ați pierdut nici nu ați câștigat. Mărturisesc că am fost mâhnit să văd că de curând s-a reînnoit conflictul în legătură cu un subiect puțin important, pentru că nu era vorba decât de o opinie a sfântului Augustin cu privire la o chestiune filosofică. Nu știu dacă Biblioteca grației mai apare, în ciuda morții acestui mare om și în ciuda bulei papale, și pe scurt a papei, care recent au apărat reînnoirea contestațiilor în privința celor cinci propoziții. În ce mă privește nu aș fi deloc mâhnit să văd strânse împreună

multe cărți mici scrise de oameni învățați despre chestiuni importante; căci am meditat chiar la această chestiune a libertății timp de mai mulți ani și am compus la Paris un dialog latin[89] pe care l-am arătat dl. Arnauld, care nu l-a neglijat; aprofundând apoi aceste chestiuni.

Dar nu știu de ce am intenția să înșir discursuri într-o scrisoare care nu trebuia să fie decât în legătură cu subiectul pe care l-am arătat la început. Fiind la sfârșitul anului, mă rog lui Dumnezeu să vă dea multă fericire; sunt cu zel etc.

12.
Leibniz către Malebranche

Hanovra, 2/12 octombrie 1698

Cum dl. abate Torelli mi-a mărturisit onoarea de a vă fi cunoscut, nu am vrut să plece de aici fără să vă aducă un semn care să vă facă cunoscut cât de mult continuu să vă cinstesc. V-am trimis adesea și alte semne, chiar și când am recunoscut că nu suntem complet de aceeași opinie. Amândoi suntem atât de interesați de cunoașterea adevărului încât suntem întotdeauna recunoscători lămuririlor pe care unul le poate furniza celuilalt sau publicului. Vă sunt recunoscător pentru bunăvoința pe care mi-ați arătat-o atunci când v-ați corectat legile mișcării, și deși după părerea mea legea de continuitate, pe care v-am prezentat-o altădată în Jurnalul de Olanda și care v-a plăcut încât a prilejuit această schimbare, vă interesează destul de puțin, deși într-un fel mai puțin perceptibil decât la început, cu toate acestea am crezut că nu trebuie să insist, putând să mă explic fără asta. Căci eu cred că legile naturii nu sunt atât de arbitrare cum am putea să ne imaginăm. Totul este determinat în natură, fie prin rațiunile geometrice ale necesității, fie prin rațiunile morale ale celei mai mari perfecțiuni. Interesantele dvs. scrieri, cuvios Părinte, au făcut oamenii mult mai capabili decât erau înainte să aibă acces la adevărurile ascunse; dacă voi profita de asta, nu voi înceta să o recunosc. Dl. Bayle a adus obiecții sistemului meu în interesantul său *Dicționar*[90], la articolul Rorarius[91]. Dl. de Beauval[92] va publica soluțiile mele în *Histoire des Ouvrages des Savants*, după ce le-a comunicat dl. Bayle[93]; acesta mi-a scris în această privință o scrisoare foare amabilă în care recunoaște forța răspunsului meu. Îl voi ruga în continuare să îmi indice dacă mai există ceva care îl împiedică. Și nimic nu îmi este mai plăcut decât să fiu instruit de persoane atât de profunde și atât de învățate ca dvs. și ca dumnealui. Sunt cu zel etc.

13.
Malebranche către Leibniz

Am primit cu multă bucurie scrisoarea pe care dl. abate Torelli mi-a transmis-o din partea dvs., și vă sunt extrem de îndatorat pentru onoarea amintirii dvs. Sunt foarte convins, domnule, că prietenia cu care mă onorați nu este inconstantă, așa cum sunt cele întemeiate pe pasiuni trecătoare. Numai iubirea adevărului unește strâns inimile. Și cum vă încredeți în dragostea mea pentru adevăr, sunt convins că cea pe care o aveți dvs. se va răspândi până la cel mai umil servitor al dvs. Obligațiile particulare pe care le au toți discipolii, datorită noilor idei pe care le-ați dat acestora pentru a înainta în cunoaștere, nu le permit să fie indiferenți față de meritele dvs.; și dacă există cineva care să fie sau care să pară indiferent, nu se vatămă decât pe sine, cel puțin în spiritul oamenilor învățați. Metoda infinițiilor mici, al cărei inventator sunteți, este o descoperire atât de importantă și atât de productivă încât vă va face nemuritor în spiritul savanților. Dar ce ar însemna calculul integral, dacă ați binevoi să comunicați geometrilor o parte din ceea ce cunoașteți despre asta! Amintiți-vă, domnule, că sunteți ca și obligat, și că așteptăm cu nerăbdare lucrarea *De scientia infiniti* pe care ne-ați promis-o. Nerecunoștința neștiutorilor sau a spiritelor geloase nu trebuie să lipsească pe admiratorii dvs. de binele pe care îl puteți face, fără să deveniți din asta mai puțin bogat; iar adevărul, pe care îl iubiți, nu suferă decât atunci când este tratat așa cum își tratează avarii bogățiile. Știți, domnule, mai bine decât mine ceea ce am onoarea să vă spun, și sunt convins că vă place la mine această nerăbdare care mă face să vă presez și să vă inoportunez pentru a scăpa de neștiința mea.

Recitind la țară, unde am avut puțin răgaz, mediocrul tratat despre comunicarea mișcărilor, și voind să mă mulțumesc cu legea a treia, îmi dau seama că nu este posibil să punem de acord experiența cu principiul lui Descartes după care mișcarea absolută rămâne întotdeauna aceeași. Deci, am schimbat complet acest tratat; căci acum sunt convins că mișcarea absolută scade și crește fără încetare și că întotdeauna se conservă în ciocnire numai mișcarea din aceeași parte. Am tot corectat acest tratat, dar încă nu știu când va fi retipărit[94]. Vă spun asta, domnule, cu scopul să continuați să fiți convins că eu caut sincer adevărul și că merit, în parte prin această dispoziție a spiritului meu, ca dvs. să continuați să mă iubiți tot atât cât vă cinstesc eu. Nu este nimic nou, după cum mi se pare, în matematici și în fizică, cu excepția *Istoriei academiei științelor*, pe care dl. du Hamel[95] ne-a dat-o în latină. Oamenii sunt ocupați să respingă cvietismul[96] și pretinsa iubire pură; chiar și eu sunt angajat, fără voia mea, să

scriu despre această chestiune. Am scris, acum un an, un mic *Tratat despre iubirea lui Dumnezeu*, la care am adăugat trei scrisori ale părintelui benedectin Lami; am aflat că tratatul este tipărit la Plaignard, la Lyon. Nu este încă aici. Și cum este tipărit fără drepturi de autor nu știu dacă la Paris se va vinde liber. Nu am să vă spun nimic despre marchizul de l'Hopital, pentru că mi-a spus că vă va scrie, și poate că voi pune și eu această scrisoarea în scrisoarea sa. Sunt, domnule, cu mult respect etc.

14.
Leibniz căte Malebranche

Hanovra, 13/23 martie 1699

Am o dublă motivație pentru a vă scrie: pentru a vă mulțumi pentru cinstea de a vă fi amintit de mine și pentru a vă felicita, sau pe noi mai degrabă, pentru faptul că Academia regală de științe va profita de acum înainte de inteligența dvs., având ocazia să contribuiți mai mult la binele public. Matematicienii au tot atât de mult nevoie să fie filosofi cât au filosofii să fie matematicieni; iar dvs., cuvios Părinte, care sunteți și matematician și filosof, și care treceți pe drept cuvânt drept unul dintre primii filosofi ai timpului, sunteți cel mai în măsură din lume să faceți această alianță.

Aș fi vrut să fi dus știința infinitului acolo unde doresc și unde cred că poate să satisfacă cerința dvs. Dar sunt chestiuni care au nevoie de mult calcul, și nu există nimeni în această țară care să se amestece în această treabă; asta mă descurajează. Aceste feluri de studii devin mai plăcute când pot fi împărțite cu cineva, eu nefiind în stare să lucrez timp îndelungat la calcule fără să fiu ajutat.

În ce privește *Tratatul despre comunicarea mișcărilor*, despre care mă anunțați că voiți să-l corectați, cuvios Părinte, recunosc în același timp în asta pătrunderea și sinceritatea dvs. Tebuie să fii chiar mai pătrunzător pentru a vedea ce este de schimbat în lucrarea ta, decât pentru a o descoperi la alții; și trebuie să fii foarte sincer să o recunoști, așa cum ați făcut dvs. deja în privința legilor mișcării în *Despre căutarea adevărului*, atunci când mi-ați făcut onoarea de a spune în micul dvs. tratat din 1692[97] că reflecțiile mele v-au dat ocazia la noi considerații. Totuși, mai există ceva în acest tratat care mi se pare subiect de dificultăți insurmontabile, ceea ce m-a determinat să fac remarcile de mai sus; dar nu vreau să spun nimic despre asta de teama de a nu trece drept un om care dorește să vă contrazică. Acum când vreți să îl regândiți vă trimit aceste observații pentru a face corecturile

pe care le credeți necesare. Veți fi acord acum cu mine că nu se conservă aceeași cantitate de mișcare absolută, ci de mișcare din aceeași parte, sau cum o numesc eu, aceeași cantitate de direcție. Trebuie totuși să vă spun că eu cred că se conservă aceeași cantitate nu numai de forță absolută, ci și de acțiune motrice absolută, pe care am găsit-o complet diferită de ceea ce se numește cantitate de mișcare, servindu-mă de un raționament care m-a surprins cu atât mai mult cu cât este ușor și clar, și obținut din cele mai simple noțiuni, fără să presupun nici greutatea nici energia[98]. Și există atâtea căi care ne conduc la același rezultat, încât dl. Bernoulli de Groningen[99], după ce a aflat de asta, nu a putut să reziste în fața forței adevărului.

Sunt încântat să văd cândva tratatul dvs. despre iubirea pură. Întotdeauna aveți de spus ceva profund. Eu am examinat altădată această chestiune luând în considerație principiile de drept și prezentând chiar în prefața mea la *Codul diplomatic al dreptului oamenilor* definițiile următoare[100]: susțin că *a fi drept* înseamnă a fi caritabil într-un fel conform înțelepciunii; *înțelepciunea* este știința fericirii; *caritatea* este bunăvoința universală, iar *bunăvoința* o obișnuință de a iubi; *a iubi* este înclinația care ne face să găsim plăcerea în binele, perfecțiunea și fericirea altuia, sau (ceea ce este același lucru) care face ca fericirea altuia să intre în fericirea noastră. Adaug în același loc (înainte de a se fi vorbit de aceste chestiuni) că această definiție servește la rezolvarea unei probleme dificile, și anume cum poate fi iubirea dezinteresată, deși nu facem niciodată nimic decât pentru propriul nostru bine. Binele nostru este esența iubirii, dar nu este interesul nostru. Ceea ce ne place este un bine în sine, și nu un bine de interes; el aparține scopului și nu mijloacelor. Am spus chiar că *iubirea divină*, sau plăcerea pe care o avem când simțim bunătatea și perfecțiunea supremă a lui Dumnezeu, intră în adevărata noastră fericire, determinând-o complet. Ceea ce face de asemenea ca toate celelalte iubiri și toate celelalte plăceri să fie supuse iubirii lui Dumnezeu, neputând să ne dea altfel o *plăcere solidă*, adică așa cum ar trebui pentru a concura cu *fericirea*, care nu este altceva decât bucuria trainică. Mi se părea atunci că asta ar fi suficient aproape pentru a rezolva dificultatea. Dar când oamenii inteligenți, ca dvs., cercetează lucrurile ei vor găsi materie pentru multe reflecții interesante. Îmi doresc să continuați multă vreme să vă publicați lucrările. Sunt cu adevărat etc.

15.
Malebranche către Leibniz

Vă sunt foarte îndatorat că vă amintiți de mine și pentru timpul prețios pe care părintele Lelong mi l-a acordat din partea dvs. Am parcurs lucrarea dvs. după obiceiul pe care îl am cu privire la acei autori pe care îi apreciez cel mai mult; am recitit deja o bună parte din aceasta[101]. Demonstrați foarte exact, domnule, a priori, că dintre toate planurile posibile de lucrări pe care Dumnezeu le descoperă în înțelepciunea sa, el alege pe cel mai bun, și că în acest fel toate rațiunile aparente ale dl. B.[102] obținute din datoriile oamenilor față de alți oameni nu sunt decât comparații seducătoare[103]; este periculos să facem această comparație din cauză că noi suntem determinați să judecăm despre Dumnezeu prin raport cu noi înșine și să judecăm astfel planul lucrării sale deși nu știm despre asta aproape nimic. Sunt convins ca și dvs., domnule, că Dumnezeu face creaturilor sale tot binele pe care îl poate face[104], acționând totuși așa cum trebuie să acționeze, adică după legea sa care nu poate fi decât ordinea imuabilă a perfecțiunilor sale divine; el le iubește fără condiții, nu le dezminte și nu le neglijează. În acest fel lucrarea sa este cea mai perfectă, dar nu în mod absolut, ci în comparație cu căile prin care se execută; căci Dumnezeu nu este onorat numai prin excelența lucrării sale, ci și prin simplitatea, fecunditatea și înțelepciunea căilor sale[105]. Dintre toți compușii posibili ai excelenței lucrărilor și ai înțelepciunii căilor, cel care poartă cel mai mult caracterul atributelor divine este cel pe care l-a ales el. Voința lui Dumnezeu nu este decât iubirea fără condiții pe care și-o poartă lui însuși și perfecțiunilor sale divine; «în acest fel» este clar că ordinea imuabilă care există între ele este legea sa și că el găsește aici toate motivele sale. Astfel, el nu le poate nici neglija nici dezminți. Dar cum! zice dl. B., Dumnezeu a prevăzut păcatul primului om și toate urmările sale; putea să îl împiedice etc. Da, dar nu trebuia să îl împiedice[106]. Căci, rămânând impasibil față de căderea omului, el exprimă prin asta că cultul cel mai perfect al creaturilor sale nu este nimic în comparație cu el; impasibilitatea sa poartă caracterul divinității sale și al infinității sale; el s-ar dezminți dacă ar pune complezența sa în vreo creatură, oricât de excelentă ar fi aceasta. El a văzut în asta pe Isus Christos care divinizează cultul creaturilor sale; acest cult în care putea să-și pună complezența fără să-și dezmintă atributul său esențial, și anume infinitatea. Iată adevăratul și primul său proiect. Căderea primului om îl favorizează. El vrea ca Isus Christos să aibă gloria de a construi Biserica viitoare nu din neantul ființei, ci din neantul sfințeniei și al dreptății, căci grația nu este dată

după merit, cu scopul ca oamenii, care sunt prin păcat într-o stare mai rea ca neantul însuși, să nu aibă nici o rațiune să se glorifice în ei înșiși, ci să o datoreze lui Isus Christos, șeful lor, prin care pot aduce lui Dumnezeu onoruri divine, fericirea lor eternă și prin care sunt legați printr-o strânsă recunoștință. Vă mărturisesc, domnule, că ultimele lucrări ale dl. B. m-au iritat adesea; laud zelul dvs. și în același timp moderația dvs. în felul în care respingeți ideile sale periculoase și seducătoare. Mă rog lui Dumnezeu să vă recompenseze și să vă dea grația de a-l imita pe ilustrul dvs. Prinț. Prietenia cu care mă onorați de multă vreme, și pe care m-am temut că am pierdut-o, mă determină să vă rog și să mă rog lui Dumnezeu să dureze veșnic în Isus Christos, în care sunt, domnule, cu mult respect etc.

Paris, 14 decembrie 1711.

16.
Leibniz către Malebranche

Din scrisoarea pe care am avut onoarea să o primesc de la dvs. înțeleg că esențialul lucrării mele nu v-a displăcut. Iată pentru ce sunt încântat, căci nu cunosc alte aprecieri mai bune decât ale dvs.

Într-adevăr, când am în vedere lucrarea lui Dumnezeu, consider căile sale drept o parte a lucrării sale, iar simplitatea unită cu fecunditatea căilor constituie o parte a excelenței lucrării; căci în total mijloacele constituie o parte a scopului. Nu știu cu toate acestea dacă ar trebui să recurg la acest procedeu după care Dumnezeu rămâne impasibil față de căderea omului și îl permite, semn că cele mai excelente creaturi nu sunt nimic în raport cu el; căci s-ar putea abuza de asta și s-ar putea infera că binele și salvarea creaturilor îi sunt indiferente, ceea ce ar putea reveni la despotismul supralapsarilor[107] și ar diminua iubirea pe care i-o datorăm lui Dumnezeu. În fond nimic nu îi este indiferent; nici o creatură și chiar nici o acțiune a creaturii nu este socotită drept neînsemnată, deși toate acestea sunt nimic în comparație cu el. Ele își păstrează proporția dintre ele chiar și în fața lui, așa cum liniile pe care le concepem drept infinit de mici au raporturile lor utile între ele, deși le socotim drept nimic când este vorba să le comparăm cu liniile obișnuite; cred că deja am folosit această similitudine. Este adevărat că Dumnezeu nu trebuie să deranjeze lucrarea sa pentru a împiedica căderea omului; această complezență pentru o singură specie de creaturi, oricât de excelentă ar fi aceasta, ar fi fost prea mare. Sunt de acord de asemenea că grația nu este dată după merite, deși atât acțiunile bune cât și cele rele intră în

calcul, ca tot restul, pentru alcătuirea planului total în care este cuprinsă salvarea. Rugăciunile, bunele intenții, bunele acțiuni, totul este util, și chiar uneori necesar, dar nimic din toate acestea nu este suficient. [În plus, exemplul ilustrului principe, despre care vorbiți la sfârșitul scrisorii dvs., nu este imitabil pentru cei care consideră că ar trebui declarat prin jurământ că se crede ceea ce se știe că sunt noutăți rău întemeiate sunt adevăruri indispensabile. Restul națiunilor nu trebuie să aibă destulă complezență pentru a se lăsa conduse de italieni de care se râde; și există aparența că ei se vor căi cândva că au născocit ultimul lor pretins Conciliu ecumenic, care îi face ireconciliabili.][108]

Am încercat de asemenea să combat în trecere anumiți filosofi prea liberi, ca dl. Locke[109], dl. Clarke[110] și alții asemănători, care au idei false și triviale despre om, suflet, intelect, chiar și despre divinitate, și care tratează într-un mod himeric tot ceea ce depășește noțiunile lor populare și superficiale. Ceea ce i-a vătămat este că fiind prea puțin informați despre matematică, nu cunosc destul natura adevărurilor eterne.

Matematicile vă sunt îndatorate că ați înălțat pe părintele Prestet, al cărui discipol cred că este cuviosul părinte Reineau; iar el a mers mult mai departe decât acesta, eu așteptând mult de la geniul său și de la aplicația sa. Căci, departe ca materia să se fi epuizat cred că există o infinitate de lucruri de făcut[111].

Note

[1] Nicolas Malebranche (1638-1715), filosof francez, principal exponent al ocazionalismului. Autor al mai multor lucrări, dintre care amintim: *De la Recherche de la vérité*, apărută fără numele autorului, 3 vol., Paris, 1674-1675; ediție definitivă: ediția a șasea, Paris, 1712, 4 vol.; *Conversations chrétiennes*, apărută de asemenea fără numele autorului, Paris, 1676; *Méditations pour se dispenser à l'humilité et à la pénitence avec quelques considération de piété pour tous les jours de la semaine*, Paris, 1677; *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Cologne, 1683; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Amsterdam, 1688; *Lois générales de la communication des mouvements*, Paris, 1692, ediție îmbunătățită, Paris, 1699; *Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéréssé*, Lyon, 1697.

[2] Această primă scrisoare a lui Leibniz către Malebranche este scrisă după toate probabilitățile în 1674 sau 1675, adică în perioada în care se afla la Paris, unde a avut ocazia să stea de vorbă cu Malebranche.

[3] Discuția lui Leibniz cu Malebranche are ca obiect chestiunea esenței materiei. Malebranche susține că esența materiei este întinderea și că, prin urmare, chiar și o

porțiune de vid este o parte a materiei. Leibniz, dimpotrivă, respinge teza după care esența materiei este întinderea. În plus, nu este de acord nici cu existența vidului, în virtutea legii continuității.

[4] Am tradus prin „distanță", acum și în paginile următoare, expresia lui Leibniz *eloignement.*

[5] *elongabilité*

[6] Ceea ce este scris între paranteze ascuțite, în acest text ca și în următoarele, ne aparține.

[7] *eloignement*

[8] Prosilogismul este concluzia unui raționament care, într-un polisilogism, apare ca premisă a unui raționament următor.

[9] Rechizit (*requisit*) reprezintă condiția logică anterioară de care depinde producerea unui anumit efect (vezi C, 471). Leibniz notează de asemenea „Pentru a cunoaște un lucru este nevoie să cunoaștem toate rechizitele acelui lucru, adică tot ceea ce este suficient pentru a-l deosebi de orice alt lucru; este ceea ce numim definiție, natură, proprietate reciprocă" (G VII, 83).

[10] Temeiul acestei afirmații leibniziene este principiul identității indiscernabililor.

[11] Vezi *supra*, nota 9.

[12] *les êtres absolus*

[13] Expresia „să fie separate" lipsește în original; a fost introdusă de V.Cousin (după cum ne spune Gerhardt într-o notă).

[14] *eloignement*

[15] Leibniz nu a mai prezentat exemplul.

[16] Sora reginei Sophie de Hanovra.

[17] Critica cartezianismului ocupă un loc important printre preocupările lui Leibniz Pentru detalii, vezi excelenta lucrare a lui Y Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

[18] Acceptarea substanțelor ca fiind fie întinse, fie cugetătoare are pentru Leibniz consecința că se ajunge la o imposibilitate a comunicării între cele două feluri de substanțe. De altfel, paralelismul a constituit principalul punct de critică a cartezianismului, și asta nu numai pentru Leibniz.

[19] Vezi extrasul dintr-o scrisoare a lui Leibniz asupra chestiunii dacă esența corpurilor consistă în întindere, 1691 (G IV, 464-467).

[20] Vezi *Disertație metafizică*, I; *Eseuri de teodicee*, § 226.

[21] *Disertație metafizică*, XIX, XXII; *Eseuri de teodicee*, § 247; *Monadologia*, § 79. Leibniz admite atât cauzele eficiente cât și cauzele finale. Metoda cauzelor finale este și ea utilă în științe. Sufletele acționează după legile cauzelor finale, prin apetiții, scopuri și mijloace, iar corpurile după legile cauzelor eficiente prin legile mișcării.

[22] Descartes susține că finalismul este prezent doar în teologie, iar eficientismul doar în științe.

[23] Jean Prestet (1650-1690), savant francez, autor al lucrării *Nouveaux Eléments de mathématiques,* Paris, 1675.

[24] Diophantes din Alexandria, matematician grec din secolul 3, autor al lucrării *Aritmetica*, din care o mare parte s-a pierdut. Lucrarea conține probleme aritmetice compilate, probabil, din surse anterioare. Unele probleme sunt determinate, cea mai mare parte însă sunt indeterminate, cu condiția ca soluțiile să fie raționale. Autorul se mulțumește cu soluții particulare, obținute adesea prin artificii de calcul care nu se pretează la generalizări. Multe probleme cer, pentru a fi rezolvate, progrese importante în teoria numerelor. Din această cauză lucrarea a constituit o veritabilă provocare pentru matematicieni.

[25] metoda tangentei inverse (*lb. lat.*).

[26] Gilles Falaiseau des Billettes, erudit francez, mort în 1724, prin intermediul căruia Leibniz a cunoscut o parte a manuscriselor lui Pascal.

[27] Abatele François de Catelan, prieten al lui Malebranche.

[28] Lucrarea îi aparține lui Malebranche.

[29] Antoine Arnauld (1612-1694), filosof și teolog jansenist, coautor al lucrărilor *La logique ou l'art de penser*, 1662 (împreună cu Nicole), lucrare cunoscută sub numele *Logica de la Port-Royale* și *Grammaire générale et raisonnée*, 1664 (împreună cu Lancelot). A publicat de asemenea numeroase scrieri polemice, unele îndreptate împotriva lui Malebranche: *Traité des vraies et des fausses idées*, 1683; *Réflexions philosophiques et théologiques sur la Nature et la Grâce*, 1685-1686. Arnauld a fost, în perioada de tinerețe a lui Leibniz, una dintre cele mai mari personalități franceze. Adept al geometriei lui Pascal și al fizicii și filosofiei lui Descartes, ca teolog a apărat ideile lui Jansenius, motiv pentru care a suportat persecuțiile bisericii oficiale.

[30] Philippe de la Hire (1640-1718), matematician francez, autor al unor tratate de matematică publicate sub titlul *Les Constructions ou effections des équations,* 1679.

[31] Vezi *Eseuri de teodicee*, § 19, 83.

[32] Despre spirite, vezi: *Disertație metafizică*, XXXIV-XXXVI; *Mondologia*, § 29.

[33] *Eseuri de teodicee*, paragrafele 3, 52, 79, 182, 365. Decretul divin este hotărârea luată de Dumnezeu în urma comparării situațiilor posibile. Acest decret este alegerea cea mai bună, alegere adusă în existență prin *Fiat*. Nu afectează libertatea, pentru că nu determină cu necesitate. Decretele divine sunt simultane atât în raport cu timpul, cât și în raport cu ordinea naturii.

[34] Probabil este vorba despre *Confessio philosophi*, lucrare pe care Leibniz a înmânat-o lui Arnauld (după cum mărturisește în *Eseuri de teodicee*, § 211) atunci când se afla în Franța.

[35] Orice acționează este liber, deoarece acționează (*lb. lat.*).

[36] Spre deosebire de Descartes, care consideră că dintre toate ființele create numai omul are suflet, Leibniz crede că și animalele au suflet, întrucât monada ca principiu de acțiune aparține deopotrivă oamenilor și animalelor. Deosebirea dintre cele două feluri de suflete este că sufletul animalelor este o monadă dotată cu memorie, în timp ce sufletul omului este o monadă dotată cu memorie și cu rațiune. Prin urmare, sufletul omului este suflet rațional sau spirit.

[37] Demonstrarea existenței lui Dumnezeu reprezintă un alt punct de dezacord între Leibniz și Descartes. Critica argumentului ontologic cartezian are la bază ideea posibilității ființei perfecte. Câtă vreme Descartes nu a demonstrat că o ființă perfectă este posibilă rezultă că argumentul său este imperfect.

[38] În original se găsește următoarea observație a lui Leibniz*: Perfectionem summam tamen absoluto concipio, alioqui non possem applicare ad numerum, ubi frustra applicatur* .

[39] După Descartes, între suflet și corp există o deosebire fundamentală, sufletul are atributul gândirii iar corpul are atributul întinderii. Între suflet și corp există prin urmare un paralelism perfect. Leibniz nu este de acord nici cu cele două feluri de atribute și nici cu paralelismul.

[40] Manuscrisul este aici corupt.

[41] Această scrisoare, deși este mai corect să o numim o schiță de scrisoare, nu a fost expediată. Nu este datată, dar probabil că a fost elaborată la aceeași dată ca precedenta.

[42] Thomas Eraste, pe numele său Thomas Lieber (1524-1583), profesor de medicină, luptător împotriva astrologiei, alchimiei și magiei lui Paracelsus.

[43] Este ceea ce se poate numi „dilema compoziției": ori substanța compusă este alcătuită din alte substanțe compuse, și în acest caz nu mai este nevoie de substanțe simple, ori substanța compusă este alcătuită din substanțe simple și atunci se încalcă principiul continuității. Pentru detalii, vezi *supra, Studiu introductiv*.

[44] *effets de la nature*

[45] *sursolides*. A cincea putere (după *Petit Robert*, p. 1899).

[46] Ceea ce este contradictoriu nu poate fi în același timp adevărat (*lb. lat.*).

[47] După Leibniz o noțiune este posibilă atunci când referința sa este posibilă, respectiv are existență posibilă. De exemplu, noțiunea viteza cea mai mare. Datorită faptului că pe vremea sa nu exista o viteză maximă, Leibniz considera că nu ne putem referi la o viteză anume, și prin urmare referința nu este precis determinată. Sau noțiunea muntele de aur. Datorită inexistenței referinței, această noțiune nu este o noțiune posibilă.

[48] O definiție este posibilă atunci când este necontradictorie și când obiectul definiției este posibil.

[49] mișcarea cea mai rapidă, numărul cel mai mare (*lb. lat.*).

[50] articolul al doilea (*lb. lat.*)

[51] între ființa cea mai perfectă și numărul cel mai mare (*lb. lat.*).

[52] Expresia „raționamente noi" are în vedere ceea ce Leibniz a numit „desăvârșirea argumentului ontologic".

[53] Aici schița scrisorii se întrerupe.

[54] Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708), savant și logician german, autor al lucrărilor *Medicina Corporis, seu Cogitationes admodum probabiles de conservanda Sanitate,* și *Medicina Mentis, sive Tentamen genuine Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates.*

[55] Lipsește un cuvânt.

[56] Pierre Nicole (1625-1695), filosof și teolog jansenist. Lucrarea sa *Despre unitatea Bisericii*, 1687, a determinat polemici în legătură cu chestiunea dacă catolicismul roman putea să se prevaleze de poziția sa majoritară împotriva reformaților.

[57] Într-adevăr, o dată cu reluarea persecuțiilor împotriva adepților grupării de la Port-Royal (din 1677), Arnauld și Nicole au fost nevoiți să părăsească Franța în 1679. Arnauld a rămas în exil până la sfârțitul vieții, murind la Bruxelles în 1694. Nicole s-a ascuns o perioadă în Belgia, iar apoi, despărțindu-se de Arnauld, a scris o scrisoare arhiepscopului Parisului cerându-și iertare. A primit încuviințarea de a reveni la Paris în 1683.

[58] Leibniz a notat aici: „trebuie observat că pătratul lui $\sqrt{-1}$ este -1 iar cubul acestuia este $-\sqrt{-1}$ " (după cum ne spune C.J. Gerhardt).

[59] *indeprimables*

[60] Vezi *Anexa.*

[61] *Tratatul despre legile comunicării mișcărilor*, 1692.

[62] Leibniz a stat la Paris între 1672 și 1676.

[63] Simon Foucher (1644-1696), filosof francez, adept inițial al cartezianismului. A realizat un examen amănunțit al lucrării lui Malebranche *De la Recherhe de la vérité* care a dus la o lungă polemică, de un mare interes pentru contemporani.

[64] Melchisedec Thévenot (1620-1692), erudit francez, autor al lucrării *Relations de divers voyages curieux.*

[65] Leibniz a inventat, independent de Newton, calculul integral încă din anul 1675, pe vremea când se afla la Paris. Publicarea rezultatelor sale s-a făcut însă mai târziu, prin articolul din *Acta eruditorum* din 1684 *Nova methodus pro maximi et minimis* (*Noua metodă de determinare a maximelor și minimelor*).

[66] Malebranche cere o expunere mai detaliată a calculului și aplicațiilor sale, decât cele scrise în articolul liui Leibniz din 1684. Referirea la prioritatea invenției

trebuie văzută în contextul disputei cu Newton care și-a publicat rezultatele în 1687, dar a acuzat pe Leibniz că i-a furat ideile.

[67] Principiul conservării cantității totale de mișcare din univers este de sorginte carteziană, Leibniz neacceptând niciodată acest principiu.

[68] Cu alte cuvinte, două corpuri de mase egale și de viteze identice dar contrare, după ciocnire se vor îndrepta cu aceeași viteză în sens diferit.

[69] Malebranche susține că în cazul în care forța lui *m* 4 este mai mare, chiar și infinitezimal de puțin, după ciocnire, corpul *m* 4 rămâne în repaus, iar 4 *m* se mișcă în direcție opusă. Ciudat este cazul în care corpurile au mase egale. Malebranche nu spune nimic de masă, căci susține că masa nu intervine, după părerea sa; ceea ce este complet fals.

[70] Prima scrisoare a marchizului de l'Hopital căte Leibniz este datată 14 decembrie 1692.

[71] Această anexă cuprinde observațile făcute de Leibniz pe marginea lucrării lui Malebranche *Tratat despre legile comunicării mișcării.*

[72] Leibniz folosește aici un termen medical, ce desemnează acțiunea în virtutea căreia anumite părți organice se îngustează, se restrâng în una sau mai multe din dimensiunile lor.

[73] *ressort*

[74] *ressort*

[75] Despre principiul convenienței, Leibniz scrie în *Monadologie*: „Totuși, nu trebuie să ne închipuim, cu unii filozofi, că adevărurile eterne, depinzînd de Dumnezeu, ar fi arbitrare și ar depinde de voința sa [...]. Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este *convenienta* sau alegerea a ceea ce este mai bun, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern" (*Monadologia*, § 46).

[76] Leibniz a publicat în *Acta eruditorum* din martie 1686 articolul *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (Scurtă demonstrație a unei vestite greșeli carteziene), articol tradus în franceză și apărut în septembrie 1686 în *Nouvelles de la République des Lettres.*

[77] Dacă ac ≥ be atunci x = b (c+e) când vitezele sunt în sens contrar, respectiv x = b(c-e) când vitezele sunt în același sens.

[78] Dacă ac < be iar vitezele sunt în sens contrar, atunci x = ac+be.

[79] Dacă ac < be iar vitezele sunt în același sens, atunci x = b (c-e).

[80] Aceasta este formularea fundamentală a principiului continuității. Vezi E. Cassirer, *Leibniz'System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 234.

[81] adică masa lui *a* și masa lui *b.*

[82] Leibniz se referă la articolul său din 1684. Vezi *supra,* nota 65. Este vorba despre *Acta eruditorum*, revistă ce apare la Leipzig din anul 1682, Leibniz numându-se printre fondatorii acesteia.

[83] greșeli (*lb. lat.*).

[84] Abatele Catelan este cel care a publicat traducerea franceză a articolului *Brevis demonstratio...* din *Acta eruditorum.* Vezi G III, 40-42.

[85] Despre confuzia făcută de cartezieni între cantitatea de mișcare (*mv*) și forță (mv^2) vezi *Disertație metafizică*, XVII, XVIII; *Monadologia*, § 80; *Cu privire la reforma filosofiei prime și la noțiunea de substanță*, în *Opere*, pp. 312-315.

[86] Principiul continuității este unul dintre cele mai importante principii ale filosofiei leibniziene. Fundat în jurul anului 1673, prin introducerea metodei infinitezimale și formulat pentru prima oară într-o scrisoare din 1687 către matematicianul francez P. Varignon, principiul continuității susține existența unei legături între lucruri (GM VI, 134; GM VI, 105). Principiul continuității dă seama de devenire, explicând trecerea unei substanțe de la o stare la alta, trecere care este fără salturi (A 6, 6, 56). Legea continuității explică înșiruirea ordonată a elementelor unei serii, oferind principiul de succesiune al operațiilor (GM I, 9).

[87] Este un articol deosebit de însemnat al criticii cartezianismului. Vezi G IV, 464-466.

[88] *surveillant*

[89] Vezi *supra*, nota 34.

[90] *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1696-1697.

[91] Girolamo Rorarius (1485-1556), cardinal italian, autor al lucrării *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* (1547), în care a încercat să demonstreze superioritatea aniamalelor în comparație cu oamenii.

[92] Basnage de Beauval, editor al revistei *Histoire des ouvrages des savants* (*Istoria lucrărilor savanților*), ce apare la Rotterdam între 1687 și 1709.

[93] Este vorba despre articolul *Lămurirea dificultăților pe care dl. Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul*, apărut *în Istoria lucrărilor savanților* în iulie 1698. Vezi *infra*, III.

[94] Ediția îmbunătățită a apărut în 1699.

[95] Jean-Baptiste Duhamel (sau Du Hamel) (1624-1706), fizician francez care a publicat în 1698 o istorie a Academiei de științe din Paris de la întemeiere până în anul 1696, intitulată *Regiae Scientiarum Academiae historia.*

[96] Cvietismul, doctrină susținută pentru prima dată de Miguel Molinos (1628-1696), susține că perfecțiunea pe care o susține creștinismul poate să fie atinsă prin unirea cu Dumnezeu și printr-o liniște inactivă a sufletului. Prin urmare, orice efort moral trebuie suspendat în profitul contemplației și al iubirii pure. Vezi *Eseuri de teodicee*, paragrafele D 10, 30, 48, 135, 330, 361, 370.

[97] *Tratat despre legile comunicării mișcărilor*

[98] *ressort*

[99] Jean Bernoulli, profesor la Groningen, matematician.

[100] Pentru alte detalii, vezi *infra,* II, *3. Leibniz către principesa Sophie.*

[101] *Eseuri de teodicee*, lucrare apărută 1710, și pe care Leibniz i-a trimis-o lui Malebranche.

[102] Bayle.

[103] Despre alegerea celui mai bun plan, vezi *Eseuri de teodicee*, paragrafele 117, 119, 129 etc.

[104] Despre principiul celui mai bun, vezi *Eseuri de teodicee*, paragrafele 209, 405-417.

[105] Vezi *Eseuri de teodicee*, paragrafele 226-227 ș.a.

[106] Prestiința divină nu contravine libertății umane. Vezi *Eseuri de teodicee*, § 365 ș.a.

[107] Supralapsari este denumirea dată autorilor care consideră că decretul de a pedepsi precede cunoașterea existenței viitoare a păcatului. Vezi *Eseuri de teodicee,* paragrafele 82, 167, 229, 238, 239.

[108] În copia scrisorii paragraful dintre paranteze trebuia să fie omis.

[109] Disputa cu J. Locke era aproape încheiată la data compunerii scrisorii. Leibniz scrisese cea mai mare parte din *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, replica sa față de lucrarea filosofului englez *Eseu asupra intelectului omenesc*.

[110] Disputa epistolară cu Clarke va vea loc pe deplin între anii 1714 și 1716.

[111] Scrisoarea se încheie brusc aici.

II

CORESPONDENȚA LUI LEIBNIZ CU PRINCIPESA SOPHIE DE HANOVRA ȘI CU SOPHIE CHARLOTTE, PRINCIPESĂ DE BRANDENBURG ȘI REGINĂ A PRUSIEI

Notiță introductivă

Leibniz a purtat o corespondență bogată cu principesa Sophie și cu fiica acesteia, principesa Sophie Charlotte, devenită ulterior principesă de Brandenburg și regină a Prusiei, admiratoare sinceră și elevă a filosofului.

Corespondența selectată aici își are punctul de pornire în anul 1696, după ce van Helmont fiul a vizitat Hanovra. Leibniz a avut, în luna martie 1696, discuții zilnice cu acesta în apartamantele principesei Sophie. Principala teză pe care a susținut-o van Helmont a fost cea a metempsihozei, în conformitate cu care după moarte sufletele trec în corpurile noilor născuți, în acest fel pe scena lumii păstrându-se același număr de suflete.

Teoria leibniziană a sufletului, schițată în special în primele două scrisori, exclude ideea metempsihozei, căci intră în conflict cu credința, aceasta fiind principala presupoziție a lui Leibniz. Dacă sufletele ar trece la noii născuți, atunci nu am fi responsabili pentru faptele noastre, nu am avea memoria faptelor noastre, nu am fi deci pasibili de recompensă ori pedeapsă.

După Leibniz sufletul este o substanță simplă, și prin urmare este indestructibil, imaterial și nepieritor. Ca orice substanță simplă sufletul a apărut o dată cu lumea și va pieiri o dată cu lumea. Această precizare nu intră în contradicție cu afirmația că sufletul este nepieritor, întrucât sufletul este în mod natural *nepieritor, cu alte cuvinte în mod obișnuit nepieritor. Începutul și sfârșitul lumii nu sunt însă evenimente obișnuite, ci sunt adevărate „singularități".*

Sufletele ca substanțe simple sunt adevărate unități de potențialitate, dintre care o parte s-au actualizat, o parte au existență actuală, iar altă pare urmează să se actualizeze.

Alte teme importante tratate în primele două scrisori sunt unitatea și infinitul. Chiar dacă despre infinit în selecția de față Leibniz ne vorbește mai puțin, trebuie să ne obișnuim să o observăm printre rânduri, întrucât o mare parte din problemele filosofice leibniziene se bazează pe înțelegerea infinitului. Soluțiile pe care filosoful din Hanovra le aduce unor probleme sunt influențate în mod hotărâtor de aceasta..

*Diada metafizică unu-multiplu este exemplar ilustrată în legătura cu tema suflet-corp. Sufletul este unu, corpul este multiplu. Sufletul este o unitate adevărată, corpul este o unitate doar în aparență. Unitatea sa este dată de unitatea sufletului. Sufletul are statut ontologic de ființă, având în vedere credința leibniziană în vechea temă a convertirii unului și ființei (*ens et unum convertuntur*). Corpul este o ființă prin agregare, un amas. Sufletul este substanță (pentru a vorbi în termeni aristotelici), corpul este un accident al substanței, sau un atribut. Corpul își primește determinațiile de la adevărata substanță care este sufletul. În acest fel devine perfect inteligibilă afirmația lui Leibniz că sufletul conține (în mod consistent) predicatele care i se pot atribui, respectiv că noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde o dată pentru totdeauna tot ceea ce i se va întâmpla.*

În scrisoarea a treia Leibniz ia aparte la o dezbatere, extrem de amplă în epocă, cu privire la iubire. A iubi înseamnă a găsi plăcere în perfecțiunea, avantajele și fericirea altuia. Adevărata iubire este dezinteresată, numită de Leibniz, în acord cu Sfântul Toma, „iubire bunăvoință", ce ține de virtutea carității. Iubirea interesată aparține virtuții speranței, fiind numită „iubire cupiditate".

Pentada etică leibniziană leagă iubirea de bunăvoință, de caritate, de înțelepciune și de dreptate. Sunt îngemănate în acest fel morala, dreptul și filosofia.

În scrisoarea a patra, Leibniz studiază teme rămase interesante până în zilele noastre, și anume problema minții, problema raportului minte - corp, și minte - creier. Chiar dacă trecerea de la minte la suflet este făcută prea repede, și chiar dacă rămâne greu inteligibilă, meritul său de precursor (și) în acest domeniu rămâne intact.

Principesa Sophie îi prezintă disputa pe care a avut-o principele elector Georg Ludwig cu Molanus. Principele Elector a susținut, împotriva lui Molanus, că mintea este naturală, corporală, fiind compusă din datele oferite de simțuri. Leibniz este nevoit să fie de partea lui Molanus, întrucât consideră că mintea este de altă natură decât corpul. Demonstrația leibniziană se bazează în primul rând pe existența noțiunilor lucrurilor necorporale (forță, acțiune, schimbare, timp, același, unul, adevăr, bine etc). Aceste noțiuni nu pot fi primite de minte din simțuri. În al doilea rând, ceea ce intră în minte nu este un lucru material, ci este reprezentarea unui lucru material. Prin urmare, putem să spunem că mintea se umple numai într-un sens impropriu. În fine, teza cea mai importantă, mintea/sufletul este o unitate adevărată, deci nu o unitate de materie, ci o unitate de substanță.

Reprezentarea intră în minte, adevărata unitate, fără uși și fără ferestre, ca într-un fel de centru. Așa cum măsurăm gradele în centrul unui arc de cerc, cu alte cuvinte așa cum în centru se reprezintă gradele unui arc de cerc, tot la fel unitatea de substanță își reprezintă ceea ce primește de la multipli în conformitate cu diferitele puncte de vedere în care se află. În acest fel, deși își reprezintă lucrurile întinse, mintea/sufletul nu are întindere și deci nu este materială.

În ultimele două scrisori, Leibniz detaliază problema substanței simple. Concepând sufletul drept o substanță simplă, spre deosebire de corp care este o substanță compusă, Leibniz precizează că natura substanței simple este de a avea percepție și, în consecință, de a-și reprezenta substanța compusă. Cum există două feluri de percepție (simplă, respectiv însoțită de reflecție) există două feluri de suflete: suflete comune, care oglindesc universul, și suflete raționale, care oglindesc în plus divinitatea. Sufletul comun își întemeiază cunoașterea pe datele simțurilor, cum este cazul animalelor, iar sufletele raționale pe rațiune, având acces la adevărurile necesare, cum este cazul oamenilor.

Leibniz află o bună întemeiere a teoriei substanței simple într-o lucrare de geometrie a ducelui de Bourgogne. Studiind incomensurabilele, ducele ajunge la concluzia că existența aparține cu adevărat unităților și nu numerelor (care sunt „compuse" din unități).

Ducele este contrariat de acest rezultat aparent contradictoriu. Soluția dificultății, dată de Leibniz prin apel la „soluția labirintului compoziției continuului", spune că trebuie să facem distincție între părțile actuale și părțile posibile ale lucrurilor.

Rezolvarea acestei dificultăți duce la rezolvarea alteia, pe care noi am numit-o „dilema compoziției". În numeroase pasaje, chiar și în selecția de față, Leibniz spune că multiplul este alcătuit din unități. La prima vedere ar însemna că divizând multiplul vom putea ajunge până la partea cea mai mică a sa, adică până la unități. Exprimarea lacunară a filosofului provoacă și aici încurcături, căci Leibniz nu vrea să să susțină compunerea *multiplului din unități, ci* constituirea, *adică formarea, rezultarea, generarea multiplului din unități. Divizând o substanță compusă vom găsi mereu alte substanțe compuse, nicidecum substanța simplă care o constituie.*

Am folosit ediția Gerhardt, G VII, 538-570.

1.
Leibniz către principesa Sophie[1]

Hanovra, 4 noiembrie 1696

Doamnă. Mă bucur infinit de mult de aprobarea pe care una dintre cele mai mari prințese[2] o dă câtorva meditații pe care Alteța Voastră Electoare a binevoit să i le trimită. Asta face mai mult decât judecata unei mulțimi de doctori. Am scris câte ceva în jurnalul savanților de la Paris de anul trecut[3], și persoane de o mare profunzime mi-au scris că este posibil să fi spus adevărul. Chiar și dl. Arnauld, deși șef de partid și de altfel cunoscător al cartezianismului, atunci când am comunicat cu el prin scrisori despre aceste probleme, a mărturisit că este frapat de unele dintre judecățile mele. Unii cartezieni abili au murmurat în fața faptului că am pretins restabilirea dreptului animalelor de a avea suflete, că eu merg până acolo încât acord un fel de durată acestor suflete, și că arăt chiar că toate corpurile dețin energie și viață, în loc să fie simple mase întinse. Dar am aflat că succesul altor descoperiri ale mele le-a tăiat unora dorința de a-mi face obiecții. Deoarece suntem obligați să mărturisim că până și în matematici, care au fost punctul tare al dl. Descartes, metoda mea merge mult mai departe decât a sa, fapt care a fost recunoscut de marchizul de l'Hopital într-o lucrare importată publicată de puțin timp.[4] Cu toate acestea voi fi întotdeauna bucuros să profit de reflecțiile persoanelor inteligente și moderate, care nu lipsesc în Franța. Meditațiile mele principale au ca subiect două lucruri, și anume unitatea și infinitul. Sufletul este o unitate, iar corpul este un multiplu[5], dar infinit, astfel încât cel mai mic fir de praf conține o lume infinită de creaturi. Microscopul ne-a arătat chiar mai mult de un milion de animale vii într-o picătură de apă. Iar unitățile, deși sunt indivizibile și fără părți, nu încetează să reprezinte multiplul, aproape așa cum toate liniile circumferinței se reunesc în centru. În această reuniune constă natura admirabilă a simțământului[6]; aceasta face de asemenea ca fiecare suflet să fie o lume aparte, reprezentând lumea cea mare în modul său și din punctul său de vedere, și că, în consecință, orice suflet, după ce a început să existe, trebuie să fie la fel de durabil ca lumea însăși, a cărei oglindă perpetuă este. La rândul lor, aceste oglinzi sunt universale, și fiecare suflet reprezintă întregul univers, deoarece nu există nimic în lume care să nu se resimtă de tot restul, deși efectul se diminuează odată cu creșterea distanței. Dintre toate sufletele, cele mai elevate sunt cele care sunt capabile să înțeleagă adevărurile eterne și care nu doar își reprezintă universul într-un mod confuz, ci îl înțeleg și au idei distincte despre frumusețea și măreția substanței supreme. Acestea sunt oglinzi nu doar ale universului (așa cum sunt toate

sufletele), ci și a ceea ce este cel mai bun în univers, adică ale lui Dumnezeu, fapt rezervat spiritelor sau inteligențelor, capabile să guverneze celelalte creaturi după modelul creatorului.

Deci, cum orice suflet reprezintă în mod exact întregul univers, și cum orice spirit reprezintă în plus pe Dumnezeu, este ușor să apreciem că spiritele sunt ceva mai mult decât ne închipuim. Căci, este un adevăr cert că fiecare substanță trebuie să atingă culmea perfecțiunii de care este capabilă și care se găsește deja cuprinsă în ea. De asemenea, este bine să luăm în considerație că în această viață sensibilă noi îmbătrânim apoi murim, pentru că ne apropiem de moarte, care nu este decât o schimbare a scenei[7]; dar viața perpetuă a sufletelor fiind scutită de moarte este scutită și de îmbătrânire. Iată pentru ce sufletele evoluează și se dezvoltă continuu ca și lumea însăși, a căror imagine sunt[8]; întrucât nu este nimic în afara universului care ar putea să-l împiedice, este necesar ca universul să evolueze continuu și să se dezvolte.

S-ar putea obiecta că această evoluție nu se manifestă și s-ar părea chiar că există multă dezordine care îl face să dea înapoi, ca să zicem așa. Dar nu este așa decât în aparență. Vedem acest fapt din astronomie. Mișcarea planetelor pare ceva confuz pentru noi care suntem pe globul pământesc. S-ar părea că aceste astre sunt rătăcitoare și că înaintează fără nici o regulă, că înaintează uneori și dau înapoi alteori, ba chiar că se opresc din timp în timp; dar după ce împreună cu Copernic ne-am situat în soare, cel puțin cu ochii spiritului, am descoperit o ordine extraordinară. Astfel, nu numai că totul înaintează prin ordine, dar chiar și spiritele noastre trebuie să o perceapă din ce în ce mai bine pe măsură ce progresează.

Revin la animale, pentru că nimic nu se pierde și nu se neglijează în univers, nici măcar câinii Doamnei, atât de geloși pe grațiile stăpânei lor, încât intră în competiție cu oamenii.

Acest gelos savant cartezian care a fost încurcat de această întrebare a Doamnei, dacă în gelozia sa ar fi om sau mașină, nu s-a dovedit nici animal nici mașină, abandonând-o, căci ce ar putea răspunde? Sper că se va reveni încet-încet în Franța de la secta mașinistă[9] și de la aceste idei mici pe care le avem cum că liberalitatea naturii ar fi limitată, ca și cum nu ne-ar fi acordat decât nouă privilegiul de a avea suflete. Iar când se vor înțelege mai bine ideile mele despre infinit, va rezulta o altă imagine a majestății universului decât aceea de a crede că universul nu este decât dugheana unui muncitor, așa cum credea autorul pluralității lumilor[10], când a vorbit cu Marchiza. Căci fiecare mașină a naturii are o infinite de organe și, ceea ce este mai minunat, prin asta fiecare animal rezistă tuturor accidentelor și nu ar putea fi distrus niciodată, ci

doar schimbat și păstrat prin moarte, așa cum un șarpe își părăsește vechea piele; căci nașterea și moartea nu sunt decât desfășurări și înfășurări pentru a obține o nouă hrană, și pentru a o părăsi apoi, după ce s-a obținut esența, și mai ales după ce s-au primit urmele sentimentelor care au existat, care rămân întotdeauna și nu se șterg niciodată printr-o uitare completă[11]; și deși nu există întodeauna ocazia de a ne aminti de ele, aceste idei nu vor înceta să revină și să fie utile o dată cu trecerea timpului. De asemenea, se poate demonstra matematic că orice acțiune, oricât de neînsemnată ar fi, se întinde la infinit atât în ceea ce privește spațiul cât și în ceea ce privește timpul, luminând ca să zicem așa întregul univers și conservându-se veșnic. În acest fel, nu numai sufletele, ci și acțiunile lor se conservă; ba chiar acțiunea fiecăruia se conservă în fiecare suflet din întregul univers datorită acordului și legăturii dintre toate lucrurile, lumea fiind întreagă în fiecare dintre părțile sale, dar mai distinct în unele decât în altele, în aceasta constând avantajul spiritelor pentru care inteligența supremă a făcut restul, pentru a se face cunoscută și iubită, multiplicându-se ca să zicem așa în aceste oglinzi vii care o reprezintă[12].

2.
Leibniz către principesa Sophie Charlotte von Brandenburg[13]

Hanovra, 9 mai 1697

Doamnă. Mi-am luat libertatea să trimit Serenității Voastre Electoare acest pachet cu cărți printr-un ordin al Doamnei principese electoare de Brunschwig[14]. Domnul Helmont[15] înainte de a pleca de aici m-a însărcinat să procur noua ediție a versiunii germane, foarte bine făcute, a faimoasei lucrări a lui Boethius, consul roman în perioada când goții erau stăpâni la Roma. Deși această lucrare intitulată *Mângâierile filosofiei* (care va fi trimisă o dată cu această scrisoare) a avut din totdeauna aprobarea generală a celor mai învățați oameni, domnul Helmont a crezut cu îndreptățire că ea va fi mai bine primită în prezent în lume, dacă ar avea și aprobarea celor două doamne electoare al căror spirit nu este mai puțin elevat, și cărora le este caracteristic, printr-un dar unic al cerului, faptul de a judeca în mod corect în legătură cu aceste materii sublime care depășesc capacitatea sufletelor simple și profane. Domnul Helmont apreciază în mod special această lucrare, deoarece crede că a observat aici urmele opiniilor pitagoreice. Dar neținând cont de asta, trebuie mărturisit că autorul spune lucruri foarte frumoase și de bun-simț în ceea ce privește ordinea universului. Deoarece, observând succesele oamenilor răi, nefericirea celor buni, scurtimea și relele

obișnuite ale vieții umane precum și miile de dezordini aparente care se oferă privirii noastre, s-ar părea că totul este un joc al hazardului. Dar cei care examinează lucrurile din interior găsesc că totul este foarte ordonat, că nu s-ar putea îndoi că universul este guvernat de o inteligență supremă, într-o ordine atât de perfectă încât, dacă am înțelege în detaliu, nu numai că am crede, dar am înțelege chiar că nu putem dori ceva mai bun. Astfel încât, dezordinile aparente nu sunt decât ca niște acorduri muzicale ce par neplăcute când sunt auzite singure, dar pe care un compozitor foarte iscusit le lasă în piesă, deoarece alăturându-se altor acorduri ele își schimbă valoarea și fac întreaga armonie mai frumoasă. Cum ceea ce cunoaștem nu este decât o foarte mică porțiune a universului infinit și cum viața noastră prezentă nu este decât o mică porțiune din ceea ce ne așteaptă, nu trebuie să ne mirăm dacă întrega frumusețe a lucrurilor nu ni se descoperă dintr-o dată; dar noi o vom cunoaște din ce în ce mai mult, și chiar pentru acest fapt este necesar să schimbăm situația. Este aproape ca și cum mișcările astrelor par neregulate celor care le privesc doar câțiva ani, în timp ce șirul secolelor ne face cunoscut că nu există nimic atât de frumos și nici atât de ordonat. Iată pentru ce oamenii obișnuiți nu înțeleg aceste chestiuni și nu se ridică până la ordinea generală; ei nu cunosc nici chiar propria religie și nu au decât idei greșite despre divintate, balansând între superstiție și libertinajul greșit întemeiat, fie că se tem de rău, fie că nu se tem de nimic. Dar la ce bun să mai vorbim despre aceste lucruri pe care Boethius le explică mult mai bine și pe care spiritul dvs. sublim le înțelege chiar mai bine decât ar putea Boethius să o facă. Am crezut numai că ar fi potrivit să vă dau o anumită idee despre cartea pe care o trimit Serenității Voastre Electoare, cu devoțiune arzătoare, Doamnă, etc.

3.
Leibniz către principesa Sophie

Doamnă. Nu am văzut decât două sau trei piese ale procesului care există între doi iluștri prelați ai Franței[16]; iar dacă le-aș fi citit pe toate, nu m-aș fi împiedicat să mă amestec să le judec. Să lăsăm această grijă Papei. În ce mă privește, voi prezenta aici doar ideile pe care le-am avut altă dată în legătură cu acest subiect, dintre care unele nu au displăcut Alteței Voastre Electoare. Dintre toate problemele teologiei nu este nici una pe care Doamnele să nu fie mai în măsură să le judece, decât natura iubirii. Iar dacă pentru asta nu este necesar ca ele să aibă inteligența Alteței Voastre Electoare, a cărei pătrundere merge aproape

dincolo de a celor mai profunzi autori; nu aș vrea nici ca ele să fie așa cum este descrisă doamna Guion, adică pioase ignorante. Aș vrea «mai degrabă» să semene cu domnișoara de Scudery[17] care a lămurit foarte bine caracterele și pasiunile în romanele sale și în discuțiile sale asupra moralei, sau cel puțin cu această doamnă Norris[18], doamnă engleză, despre care se spune că recent a scris foarte bine în legătură cu iubirea dezinteresată. Dar să revenim la chestiune.

A iubi înseamnă a găsi plăcere în perfecțiunile, avantajele și mai ales în fericirea altuia. În acest fel iubim lucrurile frumoase, și mai ales inteligente, a căror fericire ne bucură și cărora, în consecință, le vrem binele, chiar și atunci când nu primim nimic altceva decât plăcerea de a le vedea fericite. Așa cum sunt însuflețiți cei care au onoarea de a cunoaște virtuțile incomparabile ale Alteței Voastre Electoare.

A iubi mai presus de orice înseamnă mai ales a găsi atâta plăcere în perfecțiunile și în fericirea cuiva încât să socotești neînsemnate toate celelalte plăceri, presupunând că aceste alte plăceri există.

De aici urmază că după rațiune cel care trebuie să iubească mai presus de orice trebuie să aibă perfecțiuni atât de mari încât plăcerea pe care ele i-o dau să poată să șteargă toate celelalte plăceri. Iar acest fapt nu poate să-i aparțină decât lui Dumnezeu.

Nu este deci posibil să existe o iubire mai presus de orice pentru Dumnezeu, dar separată de orice bine al nostru, din moment ce plăcerea pe care noi o găsim în contemplarea perfecțiunilor sale este esențială pentru iubire.

Dar să presupunem că beatitudinea cuprinde plăceri care nu ar fi esențiale pentru această iubire; îl putem iubi pe Dumnezeu mai presus de orice fără a fi afectați de aceste plăceri străine.

Putem, așadar, să avem iubire divină atunci când credem că trebuie să fim privați de orice altă plăcere decât cea a acestei iubiri; și, ceea ce valorează mai mult, atunci când credem că trebuie să suferim foarte mult.

Dar să presupunem că am continua să-l iubim pe Dumnzeu mai presus de orice și că am fi cu toate acestea în suferințe eterne; înseamnă a face o supoziție care nu se va întâmpla niciodată.

Dacă cineva ar considera această supoziție drept adevărată, ar greși și s-ar vedea că nu cunoaște îndeajuns bunătatea lui Dumnezeu, și că, în consecință, nu îl iubește îndeajuns.

Sfinții care sunt fără îndoială de acord că Dumnzeu nu va condamna deloc pe cel care îl iubește mai presus de orice, și care au spus totuși că ei ar iubi pe Dumnezeu atunci când ar trebui să fie condamnați, au vrut să ne dea de înțeles prin această falsă supoziție că motivele *iubirii bunăvoință* sau a virtuții caritații

și motivele virtuții speranței sau ale *iubirii cupiditate* (care nu merită propriu-zis numele de iubire) sunt complet diferite.

Teologii au distins întotdeauna iubirea bunăvoință de iubirea concupiscență, așa cum ei o numesc în termeni de școală; prima este dezinteresată și nu constă decât în plăcerea pe care o dă vederea perfecțiunii și fericirii obiectului iubit, fără a considera alt bine sau profit care se poate obține de aici. A doua este interesată, dar într-un fel ce poate fi permis, și constă în vederea propriului bine, fără a lua în considerație fericirea și avantajul altuia. Ei atribuie iubirea de primul fel virtuții caritații iar iubirea de al doilea fel virtuții speranței.

Este adevărat totuși că și asigurarea celorlalte feluri de bine pe care Dumnezeu le pregătește celor care îl iubesc poate să fie printre motivele unei iubiri dezinteresate în măsura în care aceasta scoate în valoare strălucirea perfecțiunilor divine și face să cunoaștem mai bine bunătatea lui Dumnezeu. Dar atunci este fără a deosebi dacă acestă bunătate există pentru noi sau pentru alții. Altfel, dacă ar fi doar printr-un fel de recunoștință, atunci ar fi mai degrabă actul cupidității decât al unei iubiri dezinteresate; dar nimic nu împiedică ca actele celor două virtuți să fie exercitate concomitent.

Există de altfel o putemică reflectare a uneia dintre aceste două virtuți asupra celeilalte. Căci, atunci când nemulțumiți de iubirea noastră prezentă îi cerem lui Dumnezeu o mai mare cunoaștere pentru a avea mai multă iubire, noi exercităm un act de speranță în măsura în care propriul nostru bine este motivul acestuia. Dar în măsura în care plăcerea pe care o resimțim de a vedea că Dumnezeu este atât de perfect ne face să dorim ca el să fie mai bine cunoscut de către creaturile sale pentru a fi iubit mai mult și pentru ca gloria sa să pară mai mare, fără să facem să intre aici motivul propriului nostru bine, atunci este un act de bunăvoință.

Este adevărat că nu am putea procura nici un bine lui Dumnezeu, dar bunăvoința pe care i-o purtăm ne face să acționăm ca și cum ar fi posibil. Căci, deși regatul lui Dumnzeu este independent de noi, buna noastră intenție și voință arzătoare de a face bine este ceea ce ne face să luăm parte la asta. Iar fără aceasta în noi nu ar fi deloc bunăvoință.

Unul dintre cele mai puternice semne ale iubirii pentru Dumnezeu, care să fie sinceră și dezintersată, este mulțumirea cu ceea ce a făcut el deja, asigurarea că a făcut întotdeauna cel mai mare bine, strădania de a face ceea ce mai este de făcut la fel de bun și la fel de conform voinței sale prezumtive care ne este posibilă[19]. Pentru a-l iubi trebuie să fim de acord cu voința sa sigură în ceea ce privește trecutul și să ne străduim să satisfacem voința sa prezumtivă în ce privește viitorul.

De mai mulți ani am aprofundat această chestiune înainte de a se scrie ceva în Franța. Deja, cu câtva timp în urmă, am vorbit de aceasta în prefața unei cărți de drept, în care recunoscând că o caritate bine înțelesă este temeiul dreptății, am prezentat definițiile următoare:

Dreptatea este o caritate conformă cu înțelepciunea.

Înțelepciunea este știința fericirii.

Caritatea este o bunăvoință universală.

Bunăvoința este deprinderea de a iubi.

A iubi înseamnă a găsi plăcere în binele, perfecțiunea și fericirea altuia.

Prin această definiție se poate rezolva (aș adăuga) o serioasă dificultate, importantă chiar și în teologie, și anume cum este posibil să existe o iubire neinspirată de câștig, eliberată de speranță, de teamă și de orice atenție dată propriului interes.

Fericirea sau perfecțiunea altuia, producându-ne plăcere, intră imediat în fericirea noastră, căci tot ceea ce ne place este dorit prin el însuși și nu din interes. Este un bine în sine și nu un bine util.

Este așa cum contemplarea lucrurilor frumoase este agreabilă prin ea însăși, ori cum un tablou de Rafael îl impresionează pe cel care îl privește cu ochi informați, deși nu obține de aici nici un profit.

Iar când obiectul a cărui perfecțiune ne place este el însuși capabil de fericire, atunci afecțiunea pe care o avem despre el devine ceea ce merită a fi numit Iubire.

Dar toate iubirile sunt depășite de cea care îl are Dumnezeu drept obiect, și numai Dumnezeu poate fi iubit cu îndreptățire mai presus de orice.

Căci nimic nu ar putea să fie însuflețit de un mai mare succes, pentru că nimic nu este mai mulțumit, și nimic nu merită mai mult să fie astfel.

De asemenea, nimic nu este mai frumos și mai capabil de a da plăcere și satisfacție celor care îl iubesc și care se bucură să-i fie pe plac.

În plus, înțelepciunea și puterea sa, aflându-se pe treapta cea mai înaltă, nu intră doar în fericirea noastră așa cum o parte intră în întreg, sau cum alte plăceri sau iubiri intră în aceasta, ci ele constituie adevărata noastră fericire în mod complet.

Acesta este sensul celor tipărite în latină în 1693[20]. Dar mi-am format aceste idei încă din tinerețe[21]. Un mare prinț care era în același timp un mare prelat[22], recomandându-mi cartea germană a părintelui Spee[23] despre cele trei virtuți creștine, imprimată și reimprimată de mai multe ori la Köln, a contribuit mult la asta.

Acest părinte a fost unul din cei mari oameni din societatea sa, meritând să fie mai cunoscut. Același principe ne-a împărtășit că acesta este autorul faimoasei

cărți asupra precauțiilor pe care trebuie să le luăm în procesele împotriva vrăjitorilor, carte ce a făcut atâta vâlvă în întreaga lume, care s-a tradus, din originalul său latin, *corectio criminalis*, în numeroase limbi, și care a alarmat puternic pe arzători fără ca aceștia să poată ști de unde vine[24].

Cartea sa a celor trei virtuți creștine este după părerea mea una din cele mai solide și mai emoționante cărți despre pietate pe care le-am văzut vreodată. Aici nu sunt decît versurile, pentru că Părintele Spee nu avea nici o idee despre perfecțiunea poeziei germane și aparent nu auzise despre neasemuitul Opiz[25], căruia îi datorăm perfecțiunea.

De asemenea, se întâmplă că și acum catolicii romani născuți în această religie să nu știe aproape nimic despre ce înseamnă un bun vers german, astfel că se poate spune că ei sunt la fel de puțin reformați cu privire la poezia noastră ca și în materie de cult, și că această diferență a versurilor noastre pentru ei poartă marca bisericii.

Dar asta nu înseamnă nimic pentru chestiunea despre care vorbim aici. După dedicația librarului s-ar părea că autorul a murit în dizgrație.

Prefața acestui părinte conține un foarte frumos dialog în care diferența dintre iubire și speranță este dezvoltată pe cât de inteligibil pe atât de profund, deși există ceva față de care s-ar mai găsi ceva de spus. Dar nu am obiceiul să mă opresc decât asupra lucrului cel mai important. Și am crezut că Alteța Voastră Electoare nu va fi deloc supărată să vadă aici traducerea pe care am făcut-o cândva acestui dialog[26].

Cu devoțiune etc.

4.
Principesa Sophie către Leibniz

2 iunie 1700

Vă voi da să meditați asupra disputei pe care a avut-o fiul meu Electorul[27] asupra *minții* cu Molanus. Fiul meu a susținut împotriva sa (adică împotriva lui Molanus) că mintea este naturală, câtă vreme este compusă din lucruri care intră în noi pe calea simțurilor, și că nu ne putem gândi la nimic fără să ne facem o idee despre lucrurile pe care le vedem, le auzim sau le pipăim, precum orbul care întrebat fiind cum și-l închipuie pe Dumnezeu a spus: este ca zahărul. Vă trimit ceea ce a răspuns abatele Molanus la toate aceastea, fără să răspundă bine, după părerea noastră, căci și eu sunt de părerea fiului meu.

5.
Leibniz către principesa Sophie

12 iunie 1700

Subscriu la părerea savantului, Domnul...[28], dar voi folosi o altă cale pentru a o demonstra, a sa fiind complet carteziană, doctrină căreia de multă vreme i-am găsit defecte. Cred totuși că el va fi de acord că ne gândim nu numai la ceea ce ne vine din simțuri, ci și la gândirea însăși, care nu ne vine din simțuri. Și că printre noțiunile care ne vin împreună cu noțiunile lucrurilor materiale există idei ale lucrurilor care însoțesc materia fără a fi pentru asta corporale: cum ar fi, de exemplu, noțiunile de forță, de acțiune, schimbare, timp, același, unul, adevăr, bine și multe altele. Iar în ce privește materialul care intră în creier prin intermediul simțurilor, nu este acel material care intră în suflet, ci ideea sau reprezentarea sa, care nu este un corp, ci o forță[29] sau o reacție. Asta poate fi suficient pentru cei care nu îndrăgesc o discuție detaliată, iar ceea ce urmează îl voi adăuga pentru cei care vor să aprofundeze această chestiune.

Pentru a aprecia în mod rațional dacă sufletul este material sau imaterial trebuie să ne gândim la ceea ce este sufletul și materia. Toată lumea este de acord că *materia* are părți și că, prin urmare, este un *multiplu* de substanțe așa cum este o turmă de oi. Dar pentru că orice multiplu presupune *unități adevărate* este evident că aceste unități nu pot fi unități de materie, altfel ele vor fi tot multipli, și nicidecum unități adevărate și pure, așa cum ar trebui pentru a face din acestea un multiplu. Astfel, unitățile sunt substanțe aparte, care nu sunt divizibile și, în consecință, nici pieritoare. Căci tot ceea ce este divizibil are părți care se pot deosebi chiar înainte de separare. Cu toate acestea deoarece este vorba despre *unități de substanță* trebuie să existe forță și percepție în aceste unități, căci fără acestea nu ar exista deloc forță și percepție în tot ceea ce este format din unități, acestea neputând conține decât repetiții și raporturi a ceea ce este deja în unități[30]. Trebuie deci ca în corpurile care au simțământ să existe *substanțe unice*, sau unități, care să aibă percepție. Iar această substanță simplă, această unitate de substanță sau această **Monadă**, se numește **Suflet**; în consecință sufletele, ca toate celelalte unități de substanțe, sunt imateriale, indivizibile și nepieritoare, orice distrugere a *lucrurilor substanțiale* neputând fi decât o descompunere. Iar dacă aceste unități au o singură dată viață, trebuie să fie nemuritoare și trebuie să fie întotdeauna în viață. Aceste unități constituie cu adevărat substanțele și fiecare unitate alcătuiește exclusiv o singură substanță, restul nefiind decât ființe prin agregare, amas sau multipli; acestea sunt sau accidente, adică atribute durabile, sau modificări trecătoare care aparțin substanțelor[31].

Între unități excelează sufletele, iar între suflete excelează spiritele, așa cum sunt sufletele raționale[32]. Astfel unitățile, deși sunt de neclintit, nu sunt toate la fel de nobile, iar într-un corp organic nu există decât o singură unitate dominantă și principală, și anume sufletul. Este *eul* din noi, care este superior față de majoritatea sufletelor, pentru că este un spirit, și pentru că raționează prin intermediul adevărurilor universale, necesare și eterne, neîntemeiate deloc pe simțuri, nici pe inducție, ci pe lumina interioară și divină a ideilor, care constituie adevărata rațiune[33]. Atunci când aflăm un adevăr prin experiență, simțurile sau experiența pot să ne facă să presupunem că întotdeauna va fi la fel în cazurile pe care nu le-am experimentat încă; dar nu vom fi niciodată asigurați de necesitatea unui caz fără să facem apel la raționamentele demonstrative, întemeiate pe lumina internă independentă de simțuri. Este ceea ce puține persoane remarcă, chiar și printre filosofi, deoarece rareori aceștia sunt filosofi și matematicieni în același timp, iar demonstrațiile nu se folosesc decât în matematică.

Ar fi bine să aducem un exemplu. Să punem în ordine numerele:

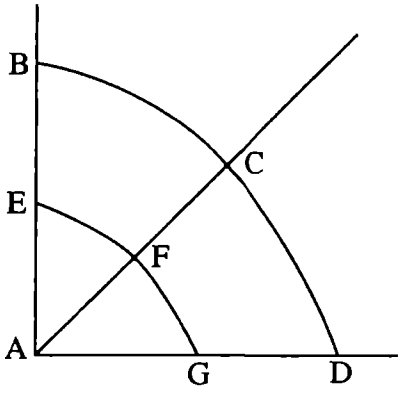
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	etc
apoi pătratele lor:	0	1	4	9	16	25	36	49	64	81	100	etc
apoi diferențele acestor pătrate:		1	3	5	7	9	11	13	15	17	19	etc.

Se întâmplă că diferențele pătratelor numerelor, puse în ordine, să fie numere impare de asemenea ordonate; după ce am încercat o lungă serie de numere și găsim că aceasta reușește, presupunem pe bună dreptate că aceasta se va întâmpla la infinit, dar pentru asta nu avem nici necesitatea nici cauza, ce depind de anumite rațiuni demonstrative, obținute de la sursă, sau *a priori*. Sufletele capabile de aceste raționamente sunt numite spirite și putem spune despre ele cu îndreptățire că sunt făcute după imaginea lui Dumnezeu, și că există o comuniune între Dumnezeu și acestea; astfel încât Dumnezeu este față de ele nu numai ceea ce este un arhitect pentru construcția sa, dar și ceea ce este un principe pentru supușii săi[34].

În ceea ce privește obiecția care se aduce imaterialității sufletului și a minții[35], deși se poate rezolva prin ceea ce tocmai am spus, va fi totuși util să o lămurim mai mult. Este adevărat că materialul care ne vine prin simțuri intră în organele noastre interioare, precum creierul, spiritele sau fluidele subtile care sunt conținute aici; dar materialul nu ar putea intra într-o adevărată unitate care nu are deloc găuri ori uși. Altminteri, aceasta nu ar fi o unitate, ci un multiplu. Deci, ceea ce este în unitate nu este material, ci specia sau reprezentarea materialului, care își reprezintă ceea ce este întins, fără să aibă ea însăși întindere.

Vom fi întrebați cum este posibil acest lucru. În plus față de faptul că așa trebuie să fie, atunci când nu înțelegem nimic, putem să ne lămurim printr-un exemplu luat din matematici, și în particular din geometrie, servindu-ne de comparația unghiurilor sau înclinațiilor a două linii.

Fie de exemplu, două linii drepte AB și AD ce formează ceea ce se numește un unghi drept BAD, adică de 90 de grade, sau de deschidere de un sfert de cerc. Este evident că acest unghi nu se măsoară numai prin arcul mare BCD, ci și printr-un arc mai mic, EFG, oricât de mic ar fi acesta, deschiderea începând, într-un cuvânt, încă din punctul A, care este centrul arcului. În consecință, în acest centru, în care se găsește unghiul sau înclinația celor două linii BA și DA, și în consecință în centrul însuși, oricât de indivizibil ar fi, începe aceeași deschidere sau același număr de grade, care se află în arcurile EFG și BCD, în așa măsură încât putem spune că aceste arce, în ce privește mărimea lor, sunt reprezentate sau exprimate în centru prin relația de înclinație față de centru, înclinație care se găsește între liniile care ies din acesta. La fel este cazul unghiului semidrept BAC care are 45 de grade sau a opta parte din cerc, căci această deschidere se găsește și în arcul mare BC și în arcul mai mic EF, oricât de mic ar fi acesta, până în punctul A de unde începe înclinația celor două linii BA și CA, care, încă din punctul A sau centru, nu reprezintă decât jumătatea înclinațiilor liniilor BA și DA. Observăm deci că, așa cum în centru se reprezintă gradele, tot la fel unitățile de substanță, și în consecință sufletele, care sunt un fel de centre, își reprezintă în ele însele ceea ce se întâmplă în multiplii care le privesc, în conformitate cu punctul de vedere al fiecărei unități sau suflet, fără ca sufletele sau centrele să înceteze prin asta să fie indivizibile și neîntinse.



După ce mi-am demonstrat convingerea, voi adăuga câteva reflecții în legătură cu raționamentul cartezian al savantului nostru, Domnul...[36] Sunt de acord că sufletele noastre gândesc, iar corpurile noastre au întindere. Sunt de acord de asemenea că, atunci când două lucruri au atribute atât de deosebite încât putem înțelege perfect pe unul fără să ne gândim la altul, atunci lucrurile înseși sunt de natură diferită. Dar dacă putem înțelege gândirea fără să meditäm la întindere, atunci este loc pentru îndoială. De asemenea, sunt de acord că există gânduri pe care ni le putem imagina ori figura în spirit, și că unele din aceste gânduri sunt distincte. Dar nu sunt de acord cu toate exemplele aduse de

cartezieni; căci o figură de o mie de unghiuri, invocată aici, nu este întinsă în mod distinct, nici ideea unui număr mare; este o idee abstractă, ca în algebră în care gândim prin simboluri în locul lucrurilor. Pentru a scurta, foarte des folosim cuvinte atunci când gândim, dar fără a le analiza, pentru că nu este necesar.

În fine, nu sunt de acord că este imposibil pentru raţiunea umană să înţeleagă în ce constă unirea sufletului cu corpul. Aş crede mai degrabă că această problemă este complet rezolvată printr-un sistem explicat cu altă ocazie, în legătură cu care ceea ce s-a spus aici poate fi folositor. Iar acest sistem confirmă şi explică mai bine decât oricare altul nemurirea sufletului[37].

6.
Principesa Sophie către Leibniz

Herrenhausen, 16 iunie 1700

Am destul răgaz pentru a medita la suflet, dar nu am destulă putere pentru a înţelege bine demonstraţia dvs. privitoare la bani. Unitatea nu valorează atât cât o mie, deşi dvs. aţi vrea ca în noi să fie totul. Dar mi se pare că, dacă această unitate ar fi complet singură, înseamnă că ea are în comun cu divinitatea faptul de a acţiona întotdeauna asupra diferitelor lucruri?

7.
Leibniz către principesa Sophie

În ceea ce priveşte unităţile sau substanţele simple, cu siguranţă ele nu valorează atât cât substanţele care sunt compuse din aceastea, căci două monezi fac mai mult decât una singură, iar două suflete fac mai mult decât unul singur. Totuşi, aşa cum un ochi vede adesea tot atât cât alţii doi, şi uneori mai mult, şi cum întrega lume este cuprinsă într-un mic spaţiu, cum este ochiul sau oglinda, deşi numai prin reprezentare, la fel este cazul sufletelor, dar printr-un temei mai puternic. Din acelaşi motiv unităţile nu sunt niciodată singure şi fără însoţire; căci altfel nu ar avea nici o funcţie şi nu ar avea nimic de reprezentat. Divinitatea este de asemenea o unitate a spiritelor, iar sufletul sau spiritul, în schimb, este un eşantion al divinităţii; căci divinitatea îşi reprezintă universul de origine, astfel încât universul este aşa cum îl face aceasta, acordându-se cu aceasta, care este germenele sau originea sa. În consecinţă, Dumnezeu îşi reprezintă universul în mod distinct şi perfect; sufletele îşi reprezintă lucrurile prea târziu şi se

acordă cu ceea ce este în afara lor; acesta este motivul pentru care Dumnezeu este complet liber iar noi suntem în parte în sclavie, în măsura în care depindem de celelalte lucruri și în măsura în care percepțiile noastre sau reprezentările noastre sunt confuze. El este centrul universal și vede lumea așa cum eu aș vedea un oraș dintr-o curte a acestuia, adică bine; noi nu suntem decât centre particulare și nu vedem lumea prezentă decât prin două găuri din cap, sau așa cum am vedea un oraș vecin. În plus, nu observ obiecții asupra sufletelor și minților care să nu fie ușor de rezolvat. Aș vrea să înțelegem atât de bine mijloacele de a ne păstra sănătatea încât să știm ce este sufletul și mintea. Obscuritatea aparentă nu ține decât de faptul că nu ne dăm osteneala să raționăm cu atenția cuvenită asupra lucrurilor abstracte.

8.
Leibniz către principesa Sophie

19 noiembrie 1701

În legătură cu unitățile despre care am vorbit, Alteța Voastră Electoare le înțelege în măsura în care acestea sunt inteligibile, dacă își dă osteneala; căci Ea crede în mod corect că tot ce este corporal și compus este multiplu și nu unitate adevărată și că orice multiplu cu toate acestea trebuie să fie format și compus prin asamblarea adevăratelor unități; care, în consecință, nefiind compuse, nici subiecte ale descompunerii, sunt substanțe eterne, deși se schimbă neîncetat. Așadar, ceea ce nu are părți ori întindere nu are nici figură, dar poate avea gândire și forță, sau sarcină[38] despre care știm că își are sursa nu în întindere, nici în figură; în consecință, trebuie să găsim această sursă în unități pentru că în natură nu există decât unități și nu multipli[39].

9.
Principesa Sophie către Leibniz

Hanovra, 21 noiembrie 1701

Putem da orice nume vrem lucrurilor, dar într-un limbaj care nu este deloc filosofic mi se pare că unul nu este plural și că nu am putea spune «că există» unități acolo unde există multipli; minții, care nu ar putea fi materiale, sunt mai degrabă infinite decât unice. Spun asta pentru a mă scuza că nu am înțeles ce înseamnă unități. În cazul uneia singure, și anume Dumnezeu, care e

prezentă în orice lucru, observ unitatea fără să o înțeleg. Nu sunt complet convinsă că mintea nu ocupă un loc; căci îmi simt imaginația atât de umplută încât îmi amintesc de trecut și nu mai am loc pentru prezent. Uit chiar și figurile oamenilor. Trebuie deci ca ceva material să se folosească sau să se umple; aceasta ne dea memoria și ne formează ideile, și le insuflă în aceste vase sanguine. Mi se pare că sufletul universal se poate numi, după părerea mea, o unitate[40]. Nu-mi pot face o idee despre asta; fiecare are o idee în felul său.

10.
Leibniz către principesa Sophie

Berlin, 30 noiembrie 1701

Alteța Voastră Electoare are toate rațiunile din lume să spună că unul nu este plural și că îmbinarea de mai multe ființe nu este o ființă. Totuși, acolo unde există multipli, trebuie să existe și unități, căci multiplul, sau numărul, este compus din unități. În acest fel, dacă nu ar exista decât o singură unitate, adică Dumnezeu, nu ar exista deloc multipli în natură, iar Dumnezeu ar exista singur[41].

În ce privește gândurile sufletului, cum trebuie să-și reprezinte ceea ce se întâmplă în corp, nu ar putea fi distincte atunci când urmele din creier ar fi confuze. Astfel, nu este necesar ca gândurile, pentru a fi confuze, să posede un loc. Dar este neîndoielnic că imaginile corporale se dezvoltă și se amestecă ca și cum am arunca simultan în apă mai multe pietre, căci fiecare ar face propriile cercuri care într-adevăr nu s-ar amesteca, dar ar părea încâlcite spectatorului care are răbdarea să le deosebească.

Nimic nu este mai potrivit să lămurească natura imaginilor corporale care se formează în capul nostru; comparația cu amprenta, de care s-a servit Platon, nu mi se pare foarte convenabilă.

În ce privește sufletul universal, sau mai curând acest spirit general care este la originea lucrurilor, întrucât Alteța Voastră Electoare crede că este o unitate: pentru ce nu am putea concepe și unități particulare? Căci a fi particular sau universal nu dăunează cu nimic unității; mai curând ar părea mai ușor ca unitatea să fie în particular.

Aș dori ca Alteța Voastră Electoare să se poată descurca prin această dezordine, și că în lipsa obiectelor cuprinse de dezordini publice, să raționăm mai degrabă asupra unităților și asupra eșantioanelor care sunt multiple rău ordonate.

11.
Leibniz către principesa Sophie

Hanovra, 31 octombrie1705

Alteța Voastră Electoare își amintește fără îndoială că atunci când curiozitatea dvs. și a Reginei, fiica dvs., m-a făcut să vorbesc de filosofie și de temeiurile nemuririi sufletului, am făcut apel la unități, susținând că sufletele sunt adevărate unități, adică substanțe simple în care nu intră alte substanțe pentru a le compune, în timp ce corpurile nu sunt decât multipli și că, în consecință, corpurile pier prin descompunerea părților lor componente, în timp ce sufletele sunt nepieritoare.

În această privință judecățile sunt foarte diferite. Unii ar putea spune că vorbind despre unități, aș urmări să dau acestui cuvânt o folosire nouă pentru a pune oamenii în încurcătură. Alteța Voastră Electoare cere mai multe lămuriri, nu atât pentru sine cât pentru alții; Regina a fost frapată de exemplele pe care le-am prezentat cu punctele pe o linie și cu momentele în timp care duc la înțelegerea a ceea ce înseamnă a fi simplu și fără părți. I-am prezentat de asemenea că este necesar să ajungem la substanțele simple, pentru că altfel nu ar exista deloc compuși, apoi pentru că nu ar exista deloc multipli fără unități adevărate. Această dispută ne-a produs o plăcută distracție la Charlottenburg, atunci când am avut onoarea de a fi cu Regina, și când Majestatea Sa, căreia îi plăcea să aprofundeze problemele, găsea vreun om meditativ pe care îl chestiona în legătură cu problema unităților. Ceea ce a ajuns atât de departe încât chiar și oameni de altă profesie au luat cunoștință de această problemă, iar dl. Obdam a vrut să-i dau un răspuns scris pentru a-l duce cu el în Olanda, căci dumnealui este curatorul Universității din Leida.

Mă veți întreba, Doamnă, din ce cauză am reînceput să vorbsc despre unități. Dar când Alteța Voastră Electoare va avea plăcerea pe care am avut-o eu de a mă întâlni acum cu unul dintre cei mai iluștri autori ai timpului nostru, cum am aflat de puțin timp, Ea nu va mai fi mirată de acest elan care mă face să vorbesc de unitățile mele favorite. Acest autor îmi confirmă ideile cu atât mai mult cu cât nu este filosof, nici chiar savant de profesie, dar este de origine nobilă și de un mare geniu. Se pare că natura și geniul au vorbit în el, eu preferând în mod infinit judecata sa celei a lecturii sau a învățăturii.

Alteța Voastră Electoare mă va întreba cine este acest autor de care fac atâta caz. Nu o veți ghici niciodată, Doamnă, știu asta foarte bine; iată de ce vă voi spune în câteva cuvinte că este vorba despre monseniorul Ducele de Bourgogne. Mi se pare, Doamnă, că sunteți complet surprinsă, dar puteți

considera că este purul adevăr. Este adevărat că nu am văzut încă lucrarea acestui autor, dar am văzut extrase din aceasta în ultimul număr din septembrie al jurnalului savanților din Amsterdam, p. 356. Iată ce ni se spune aici despre motivul care a dus la apariția acestei cărți.

Când monseniorul ducele de Bourgogne era foarte tânăr i s-au predat matematicile și cum i s-a observat multă pătrundere i s-a propus să scrie el însuși ziua ceea ce i s-a predat seara; în scopul (se spune) de a-și dicta ceea ce i s-a predat, și repetând în mod regulat și pe îndelete adevărurile geometrice urmând înlănțuirea lor, el se va obișnui să înainteze mai puțin repede dar mai sigur. Adaug că era mijlocul de a-i da atenție și de a face ca acestea să fie propriile meditații pe care trebuia să le pună în scris. Mai mult decât succesul, această activitate îi făcea plăcere și îl însuflețea să continue. Iar aceste meditații adunate împreună au produs elementele de geometrie ale monseniorului duce de Bourgogne, care tocmai au apărut în 220 de pagini in quatro. Dar iată ce găsim aici în legătură cu unitățile.

Acest prinț începe să explice incomensurabilele la p. 33 a cărții sale; fie de exemplu un pătrat perfect a cărui *latură* este de un picior, *diagonala*, care este o linie dreaptă trasă de la un unghi până la unghiul opus, va fi incomensurabilă cu latura, adică, nu vom putea exprima această diagonală nici printr-un număr de pași, nici de părți de pași, cum ar fi doimi, treimi, pătrimi etc., zecimi, sutimi, miimi etc., sau oricare altele. Iar cu cât partea pe care o vom lua pentru a o măsura va fi mai mică, cu atât mai mult ne vom apropia de adevărata valoare, prin miime mai mult decât prin sutime, și așa la infinit. De unde rezultă că o linie poate fi divizată la infinit, că putem lua din aceasta oricât de multe puncte și totuși ea să nu fie compusă din puncte. Iar după ce am examinat aceste adevăruri, trebuie observat, pe de altă parte, că *atunci când considerăm cu atenție existența lucrurilor* (sunt cuvintele din extrasul cărții) *se înțelege foarte clar că existența aparține unităților și nu numerelor* (sau multiplilor). *Douăzeci de oameni nu există decât pentru că există fiecare dintre ei. Numărul nu este decât o repetiție a unităților, singurele ce aparțin existenței. Nu ar putea exista numere dacă nu ar exista unități. Asta fiind înțeles, un picior cubic de materie* (spune ilustrul autor) *este o singură substanță sau sunt mai multe? – Nu putem spune că ar fi o singură substanță, căci* (în acest caz) *nu am putea doar să-l divizăm cu doi* (dacă substanța nu ar fi în corp înainte de diviziune, s-ar naște în orice moment noi substanțe). *Dacă vom spune că sunt mai multe, deoarece ar exista în aceasta mai multe substanțe, acest număr, așa cum este, este compus din unități. Dacă se află mai multe substanțe existente, trebuie să existe una, iar aceasta nu poate să fie două. Deci materia este compusă din*

substanțe indivizibile. Iată rațiunea noastră (adaugă acest prinț pătrunzător) *redusă la stranii extremități. Geometria ne demonstrează divizibilitatea materiei la infinit, iar noi găsim în același timp că ea este compusă din indivizibile.* Am citit toate acestea cu admirație, și am găsit ideea mea despre unități admirabil de bine exprimată. Dar ce vom spune despre dificultatea pe care a observat-o prințul în care se pare că răstoarnă cu o mână ceea ce a construit cu alta? Trebuie să vă spun, Doamnă, că prin soluția acestei dificultăți cred că am adus un serviciu științei și cred că am stabilit adevărata filosofie ce vizează cunoașterea substanțelor necorporale. Dl Cordemoy a fost foarte stânjenit în lucrarea sa de separația dintre suflet și corp[42]. Iar domnul Arnauld mi-a reamintit de această carte atunci când i-am comunicat teoria mea despre unități[43]. Dl Cordemoy văzând deci că lucrurile compuse trebuie să fie rezultatul lucrurilor simple, a fost forțat, oricât de cartezian era, să recurgă la atomi, abandonându-și maestrul, adică să accepte mici corpuri de o duritate insurmontabilă pe care le considera elementele prime sau substanțele cele mai simple care există în materie. Dar dincolo de faptul că toate corpurile au și părți actuale, deși ele nu sunt separate unele de altele, el nu credea că această duritate perfectă și insurmontabilă trebuie să fie miraculoasă, și că efectiv orice corp, mare sau mic, are părți separate între ele care exercită în acestea mișcări interne, după cum sunt forțate de celelalte, altfel ar exista corpuri impasibile, fără să amintim de multe alte rațiuni care arată că materia este în mod actual divizată la infinit. Iar cei care sunt de altă părere sunt departe de a recunoaște varietatea și întinderea lucrărilor autorului infinit ale cărui caractere se găsesc peste tot. Ar mai fi multe lucruri de spus în această privință, dar ne-ar conduce prea departe.

Iar cât privește dificultatea, răspund că este adevărat că aceasta nu împiedică materia să fie compusă din substanțe simple și indivizibile, pentru că mulțimea acestor substanțe sau acestor unități este infinită. Cu toate acestea nu la fel este cazul cu corpul matematic sau cu spațiul, care este ceva ideal și care nu este compus din puncte, așa cum numărul abstract și luat în sine nu este compus din fracții extreme sau dintr-o unitate minimală. Nu putem concepe fracția cea mai mică, nici că «aceasta» ar fi ceea ce corespunde în număr punctelor sau extremităților spațiului, pentru că numărul nu reprezintă nici situarea nici raportul de existență. Este adevărat că matematicienii consideră uneori o anumită fracție drept ultima, pentru că depinde de ei să nu meargă mai departe cu subdivizarea, și că nu iau în seamă erorile care depășesc de exemplu 1/1.000.000.000.000.000. Îmi amintesc că Cavaglieri a folosit un anumit element logaritmic. Prin asta observăm de asemenea că numărul (întreg, fracționat, nedefinit) nu este prin raport la fracții o cantitate continuă așa cum este linia, timpul și mărimea

vitezei. Deși materia constă dintr-un amas de nenumărate substanțe simple, deși durata creaturilor ca și mișcarea lor actuală constau dintr-un amas de stări momentane, trebuie spus că spațiul nu este compus din puncte, nici timpul din momente, nici mișcarea matematică din momente, nici intensitatea din grade extreme. Materia, curgerea lucrurilor, în fine, orice compus actual sunt cantități discrete; spațiul, timpul, mișcarea matematică, intensitatea sau creșterea continuă pe care o concepem în viteză și în alte calități, în fine, tot ce dă o estimare ce merge până la posibilități este o cantitate continuă și indeterminată în sine, sau indiferentă față de părțile pe care le poate conține, și care există de fapt în natură. Masa corpurilor este divizată în mod actual într-un fel nedeterminat și nimic nu este aici continuu; dar spațiul sau continuitatea perfectă care este în idee nu marchează decât o posibilitate indeterminată de a o diviza așa cum am dori. În materie, și în lucrurile actuale, întregul este rezultatul părților, dar în idei sau în posibili (care cuprind nu doar acest univers, ci pe oricare altul ce poate fi conceput și pe care intelectul divin și-l reprezenită în mod efectiv) întregul indeterminat este anterior diviziunilor, așa cum noțiunea de întreg este mai simplă decât cea de fracție, și o precede.

Și deși orice fracție (ca orice ton al armoniei) subzistă veșnic în regiunea adevărurilor eterne, realizată în intelectul divin, un număr și o fracție nu trebuie concepute drept un amas de alte fracții mai mici. De asemenea, punctele, momentele, extremele dintr-o creștere sau diminuare continuă de calități după anumite legi matematice, nu sunt părțile, ci extremitățile spațiului, timpului etc.

Pentru a înțelege mai bine diviziunea actuală a materiei la infinit și excluziunea care există despre orice continuitate exactă și indeterminată, trebuie considerat că Dumnezeu a produs deja atâta ordine și varietate cât ar fi posibil să introducă, și că în acest fel nimic nu a rămas indeterminat, pe când indeterminarea este esența continuității. Este ceea ce perfecțiunea divină arată spiritului nostru iar experiența o confirmă prin simțuri. Nu există picătură de apă atât de pură în care să nu observăm o diversitate de vietăți la o privire atentă. O bucată de piatră este compusă din anumite particule, iar la microscop aceste particule par niște stânci în care există mii de jocuri ale naturii. Dacă puterea vederii noastre ar crește mereu, ar găsi întodeauna ceva față de care să se exerseze. Există peste tot varietăți actuale și niciodată o perfectă uniformitate, nici două elemente ale materiei asemenea una cu alta, în mare ca și în mic.

Alteța Voastră Electoare a aflat-o atunci când a spus domnului d'Alvenslebe în grădina din Herrenhausen să caute două frunze a căror asemănare să fie perfectă, iar el nu a putut găsi. Există deci întotdeauna

diviziuni și variații actuale în masele corpurilor existente, oricât de mici ar fi acestea. Imperfecțiunea noastră și slăbiciunea simțurilor noastre ne fac să considerăm lucrurile fizice ca ființe matematice în care există indeterminare. Se poate demonstra că nu există linie sau figură în natură care să aibă exact, și să-și păstreze în mod uniform prin cel mai mic spațiu și timp, proprietățile liniei drepte sau circulare, sau a oricărei alteia a cărei definiție o poate înțelege un spirit finit. Spiritul poate concepe, condus de imaginație prin mijlocul corpurilor, orice figură, orice linie pe care ne-o imaginăm, așa cum putem uni centrele sferelor prin drepte imaginare sau cum concepem axe și cercuri într-o sferă care nu are unele efectiv. Dar natura nu poate, iar înțelepciunea divină nu vrea, să traseze exact aceste figuri de esență limitată care presupun ceva determinat și, în consecință, imperfect, în lucrarea lui Dumnezeu. Totuși ele se găsesc în fenomene, sau în obiectele spiritelor limitate: simțurile noastre nu o percep, iar intelectul nostru disimulează o infinitate de mici inegalități care nu împiedică cu toate acestea perfecta regularite a lucrării lui Dumnezeu, deși o creatură finită nu o poate înțelege. Totuși, adevărurile eterne întemeiate pe ideile matematice limitate nu încetează să ne servească în practică, atât cât ne este permis să facem abstracție de inegalitățile prea mici pentru a putea cauza erori considerabile în raport cu scopul pe care ni-l propunem; așa cum un inginer care trasează pe teren un poligon regulat nu este mâhnit dacă o latură este mai lungă decât alta cu câteva degete.

Observăm că timpul nu este o substanță, pentru că o oră sau oricare altă parte de timp pe care o luăm nu există niciodată complet și în toate părțile sale laolaltă. Timpul nu este decât un principiu de raporturi, un temei al ordinii în lucruri, în măsura în care concepem existența lor succesivă sau fără ca ele să existe împreună. La fel trebuie să fie în cazul spațiului. Spațiul este temeiul raportului ordinii lucrurilor, dar în măsura în care le concepem existând laolaltă. Și unul și altul dintre aceste două temeiuri este veritabil, deși este ideal. Continuitatea uniform ordonată, deși nu este decît supoziție și abstracție, constituie fundamentul adevărurilor eterne și al cunoștințelor necesare și este obiectul intelectului divin, așa cum sunt toate adevărurile, razele sale răspândindu-se și asupra intelectului nostru. Posibilul imaginar participă tot atât cât cel actual la aceste temeiuri ale ordinii, un roman putând fi la de bine determinat, cu privire la spațiu și la timp ca o poveste adevărată. Materia ne apare ca un continuu dar ea doar pare așa, precum și mișcarea actuală. Este ca și cum praful albastru pare a face un fluid continuu când dă în clocot, sau cum o roată dantelată pare un continuu diafan atunci când se învârtește cu viteză mare, fără să-i putem deosebi partea compactă de partea vidă ce se află între părțile compacte, percepția

noastră unind locurile și timpurile separate[44]. Putem deci conchide că o masă de materie nu este o substanță veritabilă, că unitatea sa nu este decât ideală, și că (intelectul luat separat) nu este decât un agregatum, un amas, o mulțime infinită de substanțe veritabile, un fenomen bine întemeiat, care nu dezminte niciodată regulile matematicii pure, dar care conține întotdeauna ceva mai mult. Putem conchide de asemenea că durata lucrurilor, sau mulțimea stărilor momentane, este un amas de o infinitate de străluciri ale divinității, fiecare, la fiecare moment, fiind o creație sau o reproducere a tuturor lucrurilor, neavând trecere continuă, propriu-zis vorbind, de la o stare la alta[45].

Asta dovedește acel adevăr celebru al teologilor și filosofilor creștini după care conservarea lucrurilor este o creație continuă și dă un mijloc cu totul particular de a verifica dependența tuturor lucrurilor schimbătoare de divinitatea imubilă, care este substanța originară și absolut necesară, fără de care nimic nu poate exista și nici nu ar putea dura[46]. Aceasta este, după câte se pare, cea mai bună folosire pe care o putem face labirintului compoziției continuului atât de faimos printre filosofi[47]; analiza duratei actuale a lucrurilor ne conduce în mod demonstrativ la existența lui Dumnezeu, așa cum analiza materiei, care se află în mod actual în spațiu, ne conduce în mod demonstrativ la unitățile de substanță, la substanțele simple, indivizibile, nepieritoare, și în consecință la suflete, sau la principii de viață, care nu pot fi decât nemuritoare și care sunt răspândite în întreaga natură. Vedem că entelechiile sau forțele primitive, unite cu ceea ce este pasiv în fiecare unitate (căci creaturile sunt active și pasive în același timp) reprezintă sursa tuturor lucrurilor. Prin asta vedem în ce constau unitățile. Am arătat în altă parte cum sufletul își păstrează întotdeauna un corp și că în acest fel animalele înseși subzistă. Am explicat de asemenea în mod distinct uniunea sufletului cu corpul. În fine, am arătat că sufletele raționale sau spiritele sunt de un ordin superior, și că Dumnezeu are grijă de ele nu numai ca un arhitect desăvârșit, dar și ca un monarh perfect de bun.

Sunt cu devoțiune etc.

12.
Leibniz către principesa Sophie

Hanovra, 6 februarie 1706

Doamnă. Sunt foarte bucuros că scrisoarea mea a servit ca amuzament pentru câteva momente Alteței Voastre Electoare și Doamnei; sunt chiar mai bucuros că monseniorul ducele d'Orleans a aprobat-o; nu doar pentru că este

un prinț distins, ci pentru că inteligența sa corespunde demnității sale. Dacă marele Turc ar aproba-o, nu aș fi deloc îngrijorat.

Nu este puțin lucru că monseniorul ducele de Bourgogne și Doamna ducesă de Mayne înțeleg chestiuni atât de dificile. Este bine pentru specia umană că un prinț ca Ducele este sortit să conducă cândva o frumoasă și mare parte din lume, să fie instruit așa cum este el cu cele mai solide și mai importante adevăruri despre originea lucrurilor.

Căci acestea sunt adevăratele temeiuri ale teologiei naturale și a tot ceea ce se poate spune în mod rațional despre Dumnezeu și despre suflet. Cunoașterea acestor principii, care ne fac să gândim așa cum se cuvine în legătură cu perfecțiunile divine, este capabilă să dea un bun contur sentimentelor frumoase ale sufletelor nobile, conducându-le spre imitarea inteligenței prime, și făcând bine datorită puterii de care beneficiază.

Binele cel mai mare pe care oamenii eminenți pot să îl facă altor oameni este de a răspândi lumina, favorizând cercetarea minunilor lui Dumnezeu, care strălucesc în natură, ceea ce contribuie de asemenea la virtute și la sănătate, cele mai mari bunuri ale omului.

Alteța Voastră Electoare mă întreabă ce este o substanță simplă. Răspund că natura sa este de a avea percepție și în consecință de a-și reprezenta substanțele compuse.

Cineva poate întreba cum poate compusul să fie reprezentat de către simplu, sau multiplul să fie reprezentat de către unitate? Răspund în felul următor: aproape ca o infinitate de raze convergente care fac anumite unghiuri în centru, oricât de simplu și de indivizibil ar fi acesta.

Aceste raze nu constau numai în linii, ci și în tendințele sau forțele potrivit cu liniile, care se întretaie fără să se confunde așa cum ne face să înțelegem mișcarea fluidelor.

Este ca atunci când aruncând în același timp mai multe pietre într-o apă stătătoare vedem că fiecare face cercuri pe suprafața apei, care se întretaie dar nu se confundă, fiecare rând de cercuri înaintând ca și cum ar fi singur. Vedem de asemenea că razele de lumină se întrepătrund fără să se amestece. În fine, se știe că unul și același corp poate primi o infinitate de impresii simultan, fiecare cu efectul său; de asemenea că cea mai mică parte a unei mase presate și pline de forțe rezistă la forțele tuturor celorlalte forțe, iar asta nu se poate întâmpla fără ca ea să primească de la acestea o impresie. Ceea ce ne face să credem că unitățile înseși din care rezultă totul trebuie să fie modificate în raport cu tot ceea ce le înconjoară, asta fiind reprezentarea care le este atribuită.

Dumnezeu este el însuși o substanță simplă, dar așa cum este centrul original și universal care cuprinde și produce totul, el fiind însă în afară de rând. Celelalte substanțe simple sunt ceea ce numim suflete, de care întreaga natură este plină.

Fiecare suflet este o lume în schiță reprezentând lucrurile din afară în conformitate cu punctul său de vedere, și în mod confuz sau distinct în conformitate cu organele care îl însoțesc, pe când Dumnezeu cuprinde totul în mod distinct și desăvârșit.

În acest fel, prin suflete, ca prin numeroase oglinzi, creatorul lumii a găsit mijlocul de a multiplica universul însuși, ca să spunem așa, adică de a-i multiplica imaginile; așa cum același oraș ar părea diferit în conformitate cu diferitele locuri din care îl privim.

Iar fiecare suflet, fiind în felul său o oglindă a universului în lumea sa, este ușor de apreciat că fiecare suflet este tot atât de nepieritor și de indestructibil ca și universul însuși.

Toate acestea rezultă de altfel din faptul că sufletul este o substanță simplă sau o unitate, care neavând părți, nu ar putea fi formată prin compunerea vreunor părți, nici distrusă prin descompunerea acestora. Sufletele sunt unități, iar corpurile sunt multipli.

Universul fiind un fel de fluid, complet uniform, și un fel de ocean fără margini, toate mișcările se conservă și se propagă la infinit, deși în mod insesizabil, așa cum cercurile despre care tocmai am vorbit, pe care le produce în apă o piatră aruncată sunt propagate în mod vizibil pe o anumită distanță, și deși devin invizibile spre sfârșit impresia nu încetează să continue și să se întindă la infinit, așa cum ne spun legile mișcării.

Această comunicare a mișcărilor face ca fiecare lucru să fie în legătură cu toate celelalte lucruri și să fie afectat de acestea. Deși cel mai adesea lucrurile îndepărtate nu acționează în mod sesizabil.

Cu toate acestea lumina, sunetul, magnetul și alte câteva justifică existența unor acțiuni însemnate la distanță.

Organele noastre de simț fiind afectate de corpurile cu care intră în contact, iar acestea de cele vecine cu ele, noi suntem afectați în mod mediat de toate lucrurile; tot la fel sufletul nostru, pentru că el își reprezintă corpurile în conformitate cu informațiile organelor de simț.

Putem conchide de aici și că sufletul nu este niciodată complet privat de un corp organic, deoarece ordinea face ca orice substanță să depindă întotdeauna de celelalte lucruri; pentru asta există o demonstrație.

Din toate acestea rezultă că nu numai sufletul, dar și animalul însuși subzistă întotdeauna. Natura nu face niciodată salturi, nu trece de la un gen la altul.

Pare destul de clar azi, datorită observațiilor, că generarea aparentă a unei plante noi sau a unui animal nou nu reprezintă decât o creștere și o transformare a unei plante sau a unui animal care subzista deja în semințe.

În plus față de ceea ce dl. Swammerdam[48], Leeuwenhoek[49] și Dodart[50] au observat în această privință, putem spune că rațiunea ne conduce la același rezultat ca și experiența, dacă avem în vedere că mecanica nu poate obține dintr-o masă informă un corp înzestrat cu un număr infinit de organe, așa cum este cel al unui animal. Astfel (cu excepția unui miracol) trebuie să existe o preformare, adică o formare dinainte. Dar după ce am recunoscut că animalul nu începe decât odată cu lumea și că nu face decât să se schimbe și să se desăvârșească prin generare, mă mir că nu s-a recunoscut până acum că trebuie să și dureze tot atât cât lumea, moartea nefiind decât o diminuare și o înfășurare a animalului.

De asemenea prin cele spuse mai sus se pare că fiecare suflet, fiind o oglindă a universului, trebuie să-și continue drumul precum universul însuși pe care îl reprezintă, fără ca această durată condusă de suflet să fie vreodată complet întreruptă de moarte, care nu este altceva decât un somn, adică o stare în care percepțiile sunt mai confuze și care durează până când acestea se dezvoltă din nou.

Cum putem crede că universul însuși se dezvoltă din ce în ce mai mult și că orice tinde spre un scop, deoarece totul vine de la un autor a cărui înțelepciune este perfectă, putem crede de asemenea că sufletul ce durează tot atât cât universul înaintează de asemenea din mai bine în mai bine, cel puțin fizic, și că perfecțiunile sale vor crește, deși cel mai adesea într-un mod insesizabil și uneori după marile circuite înapoi.

Adesea este necesar să ne retragem pentru a sări mai bine: moartea și suferințele nu ar exista în univers dacă nu ar fi necesare schimbărilor serioase întru mai bine. Ca și cum un grăunte pare să piară în pământ pentru a da naștere unui spic.

Cum există două feluri de percepție, unele simple, altele însoțite de reflecție care duc la nașterea științei și a raționamentului, tot la fel există două feluri de suflete, respectiv suflete comune, a căror percepție este fără reflecție, și suflete raționale, care gândesc la ceea ce fac; primele sunt simple oglinzi ale universului, iar cele secunde sunt în plus imitații ale divinității.

Sufletele comune se conduc exclusiv prin exemplele simțurilor, ca empiriștii, iar sufletele raționale verifică prin intermediul rațiunii (atunci când pot) dacă exemplele trecute pot fi aplicate la cazul prezent. În consecință, sufletele animalelor nu pot ajunge la adevărurile necesare și generale; așa cum

un empiric nu poate fi niciodată sigur dacă ceea ce i-a reușit adesea, fără a-i cunoaște rațiunea, îi va reuși și în viitor.

Este de crezut că există suflete raționale mai perfecte decât noi, pe care le putem numi genii, putându-ne afla și noi într-o zi printre acestea. Pare să o ceară ordinea universului.

Iar cum sufletul rațional are reflecție, respectiv se gândește la el însuși în mod prezent și se cunoaște, se cade să se cunoască întotdeauna, cel puțin atunci când este treaz sau când atenția nu îi este distrasă de anumite activități.

În acest fel, avem de-a face nu numai cu același suflet fizic, dar chiar cu aceeași persoană din punct de vedere moral, subzistentă întotdeauna; ceea ce o face susceptibilă de pedeapsă și de recompensă sub cea mai desăvârșită conducere, și anume cea a lui Dumnezeu.

Astfel, cea mai bună concluzie pe care o putem obține din adevărata cunoaștere a principiilor o constituie importanța practică a virtuții.

Este adevărat că sufletele nobile sau cele obișnuite de multă vreme cu faptele bune, practicându-le deliberat, găsesc în aceasta o mare plăcere. Dar cum nu toată lumea are acest avantaj, și cum adesea obiceiurile și pasiunile ne antrenează spre altceva, este deosebit de important să existe bune principii stabilite, astfel încât cei care au primit sau au dobândit înclinații contrare să și le poată însuși în mod intrinsec puțin câte puțin și să se poată comporta natural printr-o practică aleasă și ordonată, dacă vor să depună efort. Deoarece ne putem schimba până și temperamentul.

Acțiunea se face mai nobilă și mai constantă adăugând rațiunii buna înclinație; căci este frumos și suficient să știm că acționăm conform rațiunii; nimic nu ne îndepărtează mai mult de animale și nimic nu ne apropie mai mult de divinitate. Razele divine de bunătate și de înțelepciune strălucesc cu atâta folos în unele persoane eminente, pe care am, și am avut, onoarea de a le cunoaște, dar pe care nu aș îndrăzni să le numesc în preajama dvs., Doamnă, de teama de a trece drept măgulitor, pot servi drept exemplu pentru specia umană.

Sunt cu devoțiune etc.

P.S. Am uitat să adaug că numai natura primește într-adevăr toate impresiile compunând din acestea una, dar fără suflet ordinea impresiilor pe care materia le-a primit nu ar putea fi discernută iar impresiile nu ar putea fi decât confuze. Fiecare punct atribuibil materiei are o mișcare diferită de orice alt punct care este atribuibil acesteia, iar mișcarea sa este compusă din toate impresiile precedente; dar această impresie este la fel de simplă ca cele care o compun, și nu recunoaștem vreo compunere în acestea. Totuși întregul efect, trebuind

întotdeauna să exprime cauza, are nevoie de altceva decât de materie. Iar acolo unde există suflet, impresiile precedente sunt distincte și conservate. În acest fel există suflete peste tot. Este adevărat, și de altfel foarte important, că adăugând la acest punct materia care îl înconjoară există un mijloc de a discerne trecutul. Toate impresile se pot obține, ca să zicem așa, în varietățile infinite de figuri și de mișcări care se află aici și care păstrează ceva din toate efectele precedente. Din această pricină orice suflet trebuie să fie însoțit de un corp organic care să îi corespundă.

Note

[1] Principesa Sophie (1630-1714), fiica lui Frederic V și a Elisabethei Stuart, căsătorită în 1658 cu ducele Ernst August de Brunswick-Luneburg (devenit duce de Hanovra în 1679 și principe elector în 1692). Văduvă din 1698, a fost declarată, în 1701, moștenitoarea coroanei Angliei, dar a lăsat moștenirea fiului ei George I.

[2] Ducesa de Orleans

[3] *Nou sistem despre natura și comunicarea substanțelor, precum și despre uniunea care există între suflet și corp*, *Journal des Savants*, iunie 1695.

[4] *Analiza infiniților mici pentru înțelegerea liniilor curbe*, Paris, 1696.

[5] Leibniz folosește termenul „multitude". În contextele referitoare la relația dintre suflet și corp am preferat traducerea cu „multiplu", iar în celelalte contexte am folosit sensurile obișnuite ale termenului „multitude".

[6] *sentiment*. În contextele în care acest termen se referă la o facultate a sufletului, l-am tradus cu *simțământ*. După Leibniz, au simțământ toate ființele vii.

[7] Leibniz consideră că nici corpul nu piere propriu-zis, ci că va continua să joace pe o altă scenă a lumii.

[8] „Moartea sufletelor" trebuie înțeleasă în acest context în legătură cu natura reprezentativă a sufletului. Sufletul moare o dată cu moartea lucrului reprezentat.

[9] Secta mașinistă este reprezentată de adepții teoriei care susține că sufletul este o mașină, un automat, adică cartezienii.

[10] Este vorba despre Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686.

[11] Nașterea și moartea înțelese ca desfășurări (developpements) și înfășurări (enveloppements) ni se pare o idee extrem de interesantă, în acord cu sistemul armoniei prestabilite. Vezi *Monadologia*, § 72, 73.

[12] În conformitate cu armonia prestabilită, fiecare suflet oglindește, adică își reprezintă, tot ceea ce se petrece în univers. Dintre suflete, unele au percepții confuze, și anume sufletele comune, iar altele au percepții distincte, și anume spiritele. În acest fel spiritele își reprezintă lumea mai distinct decât sufletele comune.

[13] Principesa Sophie Charlotte (1668-1705), fiica ducelui Ernst August și a principesei Sophie, căsătorită în 1684 cu principele elector Frederic de Brandenburg, mai târziu rege al Prusiei sub titulatura Frederic al III-lea.

[14] Principesa Sophie de Hanovra, mama pricpisei Sophie Charlotte.

[15] François Mercure van Helmont (1619-circa 1698), alchimist, prieten apropiat al lui Leibniz, fiul lui Jean Baptiste van Helmont (1577-1644). La moartea lui Helmon fiul, Leibniz i-a compus epitaful (vezi P I, IV, 322). Despre raporturile lui Leibniz cu van Helmont fiul, vezi lucrarea lui Joseph Politella, *Platonism, Aristotelism, and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*, Philadelphia, 1938. De asemenea, Herbert H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, pp. 17-23.

[16] Fenelon și Bossuet

[17] Madeleine de Scudery, autoarea romanului *Clelia* (1656), corespondentă a filosofului.

[18] Autoarea mai multor lucrări despre iubirea de Dumnezeu: *Theory and Regulation of Love* (1668), *Practical Discourses* (1691-1693) - lucrare a cărei traducere în limba franceză a fost trimisă lui Leibniz în 1706 de către traducător.

[19] Leibniz are în vedere voința consecventă în conformitate cu care Dumnezeu vrea mai binele. Vezi *Eseuri de teodicee*, § 22-25.

[20] Este vorba despre lucrarea *Codex Juris Gentium Diplomaticus.*

[21] Despre teoria leibniziană a iubirii pure, vezi E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959.

[22] Principele elector de Mainz, Johann Philipp de Schönborn (1605-1673).

[23] Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635), poet și filosof iezuit.

[24] Părintele Spee a fost unul din cei mai aprigi critici ai condamnării vrăjitoriei prin arderea pe rug. Lucrarea sa *Cautio criminalis, seu de Processibus contra Sagas Liber ad Magistratus Germaniae ...* , publicată anonim în 1671, este un rechizitoriu violent împotriva arzătorilor (les bruleurs). Pentru alte detalii, vezi E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959, pp. 203-206.

[25] Martin Opiz (1597-1639), mare poet baroc.

[26] Este vorba despre traducerea în franceză a ediției germane a lucrării părintelui Spee, *Dialog asupra naturii celor trei virtuți divine: credința, speranța, caritatea.*

[27] Este vorba despre Georg Ludwig.

[28] Gerhard Walter Molanus

[29] *effort*

[30] Unitățile de substanță sunt înzestrate cu forță și percepție, și în acest fel multiplii primesc forța și percepția de la unități.

[31] Este un paragraf foarte important în care se întâlnesc câteva din ideile principale ale leibnizianismului: sufletul ca substanță simplă, sau unitate de sub-

stanță, sau monadă; corpul ca multiplu; divizibilitatea materiei și indivizibilitatea unităților; caracterul imaterial, indivizibil și nepieritor al substanței simple etc.

[32] Substanțele simple se clasifică în funcție de felul percepției în suflete comune și suflete raționale sau spirite. Vezi *Monadologia*, § 29; *Disertație metafizică*, XXXIV. Cf. altă clasificare mai largă, în *Monadologia*, § 19.

[33] Eul, sau conservarea persoanei, este responsabil de recompensă sau de pedeapsă divină. În virtutea acestui fapt omul este liber, susține Leibniz spre deosebire de Melebranche, dar și responsabil pentru faptele sale. Vezi *Monadologia*, § 89-90. În *Disertație metafizică*, Leibniz scrie: „Sufletul inteligent însă, avînd cunoștință de ceea ce este, și putînd zice *Eu*, ceea ce spune mult, nu numai că rămîne și subzistă metafizic, în grad mult mai mare decît celelalte, dar el rămâne, de asemenea, moral același și constituie un același personaj. Căci amintirea sau cunoștința acestui *eu* este ceea ce-l face susceptibil de pedeapsă și de recompensă. De aceea nemurirea care se cere în morală și în religie nu consistă în acea simplă subzistență perpetuă, care convine tuturor substnțelor, căci fără amintirea a ceea ce am fost, ea nu ar poseda nimic de dorit" (*Disertație metafizică*, XXXIV).

[34] „Datorită acestui lucru, spiritele au capacitatea de a intra într-un fel de societate cu Dumnezeu, acesta fiind față de ele nu numai ce e inventatorul pentru mașina sa (cum este Dumnezeu față de celelalte creaturi), ci pe deasupra, ceea ce un prinț este pentru supușii săi, ba chiar un tată pentru copiii săi" (*Monadologia*, § 84). Vezi de asemenea *Disertație metafizică*, XXXVI.

[35] În acest loc Leibniz face o distincție netă între suflet și minte.

[36] Molanus

[37] Leibniz se referă, desigur, la sistemul său al armoniei prestabilite, în care se oferă o explicație mai bună decât cea carteziană a uniunii sufletului cu corpul.

[38] *effort*

[39] Gândirea și forța, două din atributele substanțelor simple, nu pot caracteriza lucrurile întinse. Substanțele simple, sau unitățile, sunt cele care au în mod propriu existență, substanțele compuse derivându-și existența din existența unităților.

[40] Despre teoria sufletului universal, vezi *infra*, VI.

[41] Acest pasaj duce la ceea ce se poate numi „dilema compoziției". Pentru detalii, vezi *supra*, I, nota 43.

[42] Géraud de Cordemoy (1600-1684), autor al lucrării *Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, 1666.

[43] Vezi corespondența lui Leibniz cu Arnauld, G II, 78 sqq.

[44] Ideea discontinuității materiei, afirmată aici, a lăsat loc la numeroase interpretări. Materia, ca o substanță compusă își primește unitatea, și deci continuitatea, de la substanța simplă. Prin urmare, dacă avem în vedere acest aspect, putem afirma că materia este discontinuă. În același timp, cum principiul leibnizian

al continuității are un caracter universal, putem afirma că materia este continuă în sensul că poate fi divizibilă la infinit.

[45] Avem prezente aici câteva din ideile leibniziene despre spațiu și timp. Caracteristicile principale ale spațiului și timpului, și anume relaționalitatea, idealitatea și cotinuitatea, sunt schițate în acest paragraf. Vezi studiul nostru *Teoria leibniziană a spațiului și timpului*, *Saeculum*, I (III), 3-4 (11), 1995.

[46] Despre conservarea și creația continuă, vezi *Disertație metafizică*, XIV; *Eseuri de teodicee*, paragrafele 27, 28, 382, 385 etc.

[47] Despre labirintul compoziției continuului, *vezi Disertație metafizică*, X; *Eseuri de teodicee*, Prefață; *Cu privire la principiul continuității*, în *Opere*, pp. 56-59.

[48] Jan Swammerdam (1637-1680), medic și naturalist cunoscut în special datorită studiului anatomiei și metamorfozei insectelor.

[49] Anton Leeuwenhoek (1632-1723), biolog olandez care a utilizat pentru prima oară microscopul în studierea fenomenelor fecundației descoperind astfel spermatozoidul. Este de asemenea creatorul teoriei „animalculiste".

[50] Denis Dodart (1634-1707), medic și botanist francez, membru al Academiei de științe. Sub conducerea lui a fost editată lucrarea *Mémoires pour servir à l'histoire des plantes*, 1676.

III

LĂMURIREA DIFICULTĂȚILOR RIDICATE DE PIERRE BAYLE

Notiță introductivă

Sub titlul generic Lămurirea dificultăților ridicate de Pierre Bayle *am grupat două texte care continuă dialogul dintre Leibniz și Bayle început în anul 1695 o dată cu publicarea studiului lui Leibniz* Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp. *Bayle analizează sistemul leibnizian al armoniei prestabilite în lucrarea* Dictionnaire historique et critique, *apărută în două volume, în 1696 și 1697. Urmărind elucidarea dificultăților constatate de Bayle în* Dictionnaire ..., *Leibniz îi răspunde prin textul* Lămurirea dificultăților pe care domnul Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul, *care este în fapt o scrisoare adresată lui Basnage de Beauval, editorul revistei* Histoire des Ouvrages des Savants, *scrisoare publicată în această revistă în iulie 1698. Al doilea text al grupajului prezintă observațiile lui Leibniz făcute pe marginea ediției a doua, apărută în 1702, a* Dicționarului istoric și critic *al lui Bayle.*

În esență, putem caracteriza teoria leibniziană a sufletului drept paralelism, concepție după care deși mentalul și fizicul sunt izolate cauzal, ele evoluând într-o perfectă armonie prestabilită care determină și întreține iluzia interacțiunii cauzale. Paralelismul leibnizian diferă fundamental de dualismul interactiv cartezian, în care sufletul și corpul sunt prezentate ca două substanțe diferite, care acționează diferit, dar care totuși comunică prin glanda pineală. Obiecția care i se poate aduce lui Leibniz vizează tocmai inteligibilitatea legăturii dintre suflet și corp. Dacă acestea nu interacționează, nu putem înțelege fapte obișnuite cum ar fi durerile, bucuriile, mișcările membrelor etc. În condițiile în care sufletul nu interacționează cauzal cu corpul înseamnă că o mișcare a corpului, de exemplu, se produce de la sine, fără să fie comandată de suflet. Ori chiar mai grav, nu putem înțelege cum o lovitură aplicată corpului poate să ne producă o durere. Dacă acceptăm că durerea este ceva ce se simte prin intermediul sufletului, lucru acceptat se pare atât de Leibniz cât și de Descartes, atunci cum poate o schimbare produsă în corp să determine o schimbare în suflet?

Exact această obiecție este ridicată de Bayle, ea primind un răspuns din partea lui Leibniz în prima parte a acestui text. În esență, răspunsul lui Leibniz din textul de față (căci trebuie notat că a scris în legătură cu aceste chestiuni în multe din textele sale, aducând teoriei armoniei prestabilite mereu și mereu noi explicații, noi argumente, noi îmbunătățiri), se bazează pe noțiunea „substanță individuală". Substanța individuală este acea substanță a cărei noțiune este atât de desăvârșită încât cuprinde în sine predicatele subiectului căruia această noțiune îi este atribuită (Vezi Disertație metafizică, *VIII). Cu alte cuvinte, în substanța individuală există din momentul creației și până în momentul dispariției lumii (până la „anihilație") acele predicate care vor caracteriza subiectul. Fie, de exemplu, substanța individuală Alexandru cel Mare. Din momentul creației, subiectul avea printre predicatele sale: a fi elev al lui Aristotel, a fi rege al Macedoniei, a fi învingător al lui Darius etc. Pe baza acestor predicate îl putem individua pe Alexandru cel Mare.*

Ca orice substanță simplă, sufletul este înzestrat cu ceea ce Leibniz numește „forță", adică principiul său de acțiune în virtutea căruia sufletul poate gândi, dori, simți etc.

Altă lămurire *este că sufletul este un fel de automat imaterial, spre deosebire de corp, care este un automat material. Dacă materialitatea și imaterialitatea nu au nevoie de lămuriri suplimentare, automatul însă are un sens ceva mai special. Sufletul este un automat în sensul că, după cum am văzut, are înscrise în el anumite predicate în virtutea cărora va acționa. Sufletul nu face altceva decât să-și actualizeze proprietățile aflate în stare de potențialitate. Aceste potențialități au fost gravate în suflet de către creator încă de la începutul lumii. Corpul este automat în sensul că și el este oarecum programat pentru a executa anumite* mișcări. *Din această cauză nu este nevoie ca gândurile sufletului să fie cunoscute de corp pentru a executa o anumită mișcare. În virtutea armoniei prestabilite, între suflet și corp există un perfect acord în sensul că sufletul, în virtutea naturii sale reprezentative, își reprezintă mișcările corpului, iar corpul este influențat* metafizic, *și nu* fizic, *cauzal, de gândurile și dorințele sufletului. Sufletul și corpul se află în acord perfect în virtutea programării lor inițiale. Deși Leibniz nu ne spune prea multe aici despre programarea corpului, credem că ideea lui vizează acest aspect. Acordul perfect al sufletului și corpului exclude, prin urmare, legătura fizică (cum era la Descartes) dintre suflet și corp.*

Ideea paralelismului sufletului și corpului rezultă și din precizarea făcută aici de Leibniz că acestea ascultă de legi proprii, și anume sufletul acționează după legile cauzelor finale prin apetiții, scopuri și mijloace, iar corpul acționează după legile cauzelor eficiente prin mișcările *pe care le efectuează, cu alte cuvinte,*

în conformitate cu legile mișcării. Cele două feluri de cauze dau două feluri de „lumi", armonice între ele, dar nediferite după natura lor.

O temă înrudită, tratată în special în partea a doua a textului de față în care sunt prezentate citate din lucrarea lui Bayle cu comentariile efectuate de Leibniz, vizează sufletul animalelor. În epocă era o vie dezbatere în legătură cu acest aspect, mai ales că Descartes respinsese existența sufletului animalelor. Leibniz este de părerea lui Aristotel, și anume că animalele au suflet înzestrat cu simțământ, memorie, pasiune. El consideră că sufletul animalelor este o substanță simplă, imaterială, indestructibilă. Sufletul omului, pentru a se deosebi de cel animal, este în plus rațional și nemuritor.

Trecerea de la o stare la alta a sufletului animalelor, ca și al oamenilor, se face după Leibniz nu prin intermediul unei lovituri, cum cred cartezienii, și nici prin intermediul lui Dumnezeu, cum cred ocazionaliștii, ci datorită naturii reprezentative a sufletului. Acesta este o oglindă a corpului, reprezentându-și tot ceea ce se întâmplă în corp. Trecerea de la o stare la alta se face prin intermediul unor „mici percepții", în mare lor majoritate imperceptibile, întrucât sufletul are percepții compuse, o parte din acestea fiind distincte, și o altă parte, marea majoritate, confuze.

Obiecția lui Bayle are în vedere consecințele greu de acceptat (mai ales din punct de vedere teologic) ale teoriei leibniziene. Atâta vreme cât sufletul, fie uman, fie animal, nu piere decât o dată cu lumea înseamnă că după mortea pământească, ca să spunem așa, trebuie să meargă într-un loc imens de mare având în vedere milioanele și milioanele de animale și de oameni care au trăit.

Leibniz răspunde printr-o distincție între indestructibil și nemuritor. Sufletul animalelor, ca orice substanță simplă, este indestructibil, nemuritor fiind numai sufletul omului. Numai pe oameni îi așteaptă pedeapsa și răsplata pentru faptele lor, numai oamenii pot să-și amintească faptele lor trecute, numai oamenii pot fi liberi.

Alte obiecții aduse teoriei armoniei prestabilite dintre suflet și corp vizează dificultățile mult mai mari ale acestei teorii, după părerea lui Bayle, în comparație cu teoria carteziană a automatelor. Din cele opt dificultăți (sufletul este asemeni unui vapor care ajunge singur la destinație; sufletul este asemeni unui atom epicurian; corpul nu cunoaște gândurile sufletului; corpurile cu care este în legătură corpul unui om pot dăuna armoniei; invocarea lui Dumnezeu nu este suficientă; trecerea de la un gând la altul este asemenea cu trecerea unui atom de la o stare la alta; existența unei mulțimi de spirite; sufletul nu are instrumente de acțiune) ne vom opri la primele două, căci celelalte au fost, sperăm, implicit lămurite. După Bayle teoria armoniei prestabilite prezintă sufletul asemeni unui vapor care ajunge singur la destinație. După Leibniz

acest lucru nu este imposibil pentru atotputernicia divină. Nu este contradictoriu ca un suflet, acționând în virtutea legilor sale interne, legi în perfect acord cu legilor celorlalte substanțe individuale sau în perfect acord cu legile mișcărilor celorlalte lucruri, să navigheze pe apele vieții, să poată ocoli furtunile și stâncile vieții cotidiene etc. și să poată ajunge la scopul pe care și-l propune.

Sufletul ca un atom este o comparație bună, dar aceasta funcționează câtă vreme rămâne la acest stadiu de comparație, căci Leibniz nu credea în atomi. Mai degrabă, ar trebui spus, pentru a vorbi în aceiași termeni ai școlii, sufletul este un atom formal *și nu unul material, așa cum aveau în vedere epicurienii.*

Ediții principale:

Dutens, II-I, 74-79 (textul 1).

Erdmann, I, 150-154 (textul 1).

Gerhardt, IV, 517-554.

Am folosit ediția Gerhardt, IV, 517-554.

1.
Lămurirea dificultăților pe care domnul Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul

Îmi iau libertatea, domnule, să vă trimit această lămurire în legătură cu dificultățile pe care dl. Bayle[1] le-a găsit în ipoteza pe care am propus-o pentru explicarea uniunii sufletului cu corpul[2]. Nimic nu este mai îndatoritor decât maniera de care s-a folosit în privința mea; sunt onorat de obiecțiile pe care le-a ridicat în excelentul său *Dicționar*, la articolul *Rorarius*. De altfel, un spirit atât de mare și atât de profund nu ar putea să o facă fără să instruiască, iar eu voi încerca să profit de luminile pe care le-a aruncat asupra acestor chestiuni, atât în acest loc cât și în numeroase alte locuri din opera sa. El nu respinge ceea ce am spus în legătură cu conservarea sufletului, și chiar a animalului, dar pare să nu fie complet mulțumit de felul în care am explicat uniunea și legătura dintre suflet și corp în *Journal des Savants* din 27 iunie și din 4 iulie 1695[3] și în *Histoire des Ouvrages des Savants*, din februarie 1696, p. 274-275[4].

Iată cuvintele sale, care par să indice unde se află dificultatea: *Nu pot să înțeleg* (zice el) *înlănțuirea acțiunilor interne și spontane care fac ca sufletul unui câine să simtă durerea imediat după ce a simțit bucuria, chiar și atunci când el «sufletul» ar fi singur în univers.* Răspund astfel: când am zis că sufletul, atunci când nu ar exista decât el și Dumnezeu în lume, ar simți tot ceea ce simte

acum, nu am făcut decât să folosesc o ficțiune, presupunând ceva ce nu s-ar putea întâmpla în mod natural, pentru a arăta că sentimentele sufletului nu sunt decât o urmare a ceea ce se află deja în suflet. Nu știu dacă demonstrația incomprehensibilității, pe care *dl. Bayle* o găsește în această înlănțuire, trebuie să fie căutată în ceea ce a spus el mai sus sau dacă a vrut să o insinueze încă de pe acum prin exemplul trecerii spontane de la bucurie la durere; poate că a vrut să ne dea de înțeles că acest pasaj este contrar axiomei care ne învață că un lucru rămâne întotdeauna în starea în care este la un moment dat dacă nu survine nimic care să îl forțeze să se schimbe, și că în acest fel animalul având la un moment dat o bucurie, el o va avea întotdeauna dacă este singur sau dacă nimic din exterior nu îl face să treacă la durere. În orice caz, sunt de acord cu această axiomă și chiar susțin că îmi este favorabilă, după cum cred că este unul dintre fundamentele mele. Nu este oare adevărat că din această axiomă noi conchidem nu numai că un corp aflat în repaus va rămâne întotdeauna în repaus, dar și că un corp aflat în mișcare își va păstra această mișcare sau această schimbare, adică aceeași viteză și aceeași direcție, dacă nu intervine nimic care să îl împiedice[5]? Astfel, un corp nu rămâne în starea în care se află numai atât cât depinde de el, dar și când este o stare de schimbare el va continua să se schimbe urmând mereu aceeași lege. Deci, după părerea mea natura însăși a substanței create de a se schimba în mod continuu după o anumită regulă este cea care o conduce pe aceasta *în mod spontan* (dacă ne este permis să ne servim de acest cuvânt) prin toate stările care îi survin, astfel încât cel care «are puterea de a» înțelege tot înțelege din starea prezentă toate stările trecute și viitoare. Iar această lege de ordine care face individualitatea fiecărei substanțe individuale are un raport exact cu tot ce se întâmplă în orice altă substanță și în universul întreg. Poate, nu mă hazardez dacă spun că pot să demonstrez această idee, dar acum nu este vorba decât să o susțin ca pe o ipoteză posibilă și convenabilă pentru explicarea fenomenelor. În această mod deci legea schimbării substanței animalului îl conduce pe acesta de la bucurie la durere, în momentul în care se face o soluție continuă în corp, pentru că legea substanței indivizibile[6] a acestui animal este aceea prin care el își reprezintă ceea ce se întâmplă în corp, așa cum noi o percepem, și chiar cea prin care își reprezintă oarecum, și în raport cu acest corp, tot ceea ce se întâmplă în lume; unitățile de substanță nu sunt altceva decât diferite concentrări ale universului, reprezentându-l în conformitate cu diferitele puncte de vedere din care este privit[7].

Domnul Bayle continuă în acest fel: *Înțeleg pentru ce trece imediat un câine de la plăcere la durere: fiind flămând și mâncând pâine, primește apoi o lovitură cu un băț.* Nu știu dacă înțelege destul de bine. Nimeni nu știe mai

bine decât dl. Bayle că aici este marea dificultate care trebuie explicată: cum este posibil ca ceea ce se întâmplă în corp să producă o schimbare în suflet; această dificultate i-a obligat pe apărătorii cauzelor ocazionale să recurgă la Dumnezeu care trebuie să aibă grijă să reprezinte în mod continuu în suflet schimbările care au loc în corp[8]; pe când eu cred că Dumnezeu ne-a dat capacitatea de a ne reprezenta după legi proprii ceea ce se petrece în organe. El continuă astfel: *Nu pot însă să înțeleg cum sufletul său ar fi construit în așa fel încât în momentul în care este lovit el ar simți durerea chiar dacă nu ar fi lovit, chiar dacă ar continua să mănânce pâine fără tulburare și fără vreo piedică.* Nu îmi amintesc să fi spus asta; am putea totuși să o susținem, dar printr-o ficțiune metafizică, ca atunci când presupunem că Dumnezeu distruge un corp pentru a face vid, și una și alta fiind contrare ordinii lucrurilor. Deoarece natura sufletului a fost făcută în primul rând într-un mod potrivit pentru a-și reprezenta în mod succesiv schimbările materiei, cazul pe care l-am presupus nu ar putea să se înfăptuiască în ordinea naturală[9]. Dumnezeu ar putea să-i dea fiecărei substanțe fenomene independente de cele ale altor substanțe, dar în acest fel el ar face, ca să zicem așa, tot atâtea lumi câte substanțe există, fără nici o legătură între ele; aproape ca și cum am spune că atunci când visăm suntem într-o lume separată și că revenim în lumea obișnuită când ne trezim. Nu înseamnă că visele nu se raportează la organe și la restul corpului, dar o fac într-un fel mai puțin distinct. Să continuăm împreună cu dl. Bayle.

Găsesc de asemenea (zice el) *incompatibilă spontaneitatea acestui suflet cu sentimentul de durere și în general cu toate percepțiile care îi displac.* Această incompatibilitate ar fi certă dacă spontaneitatea și voința ar fi același lucru. Orice acțiune voluntară este spontană, dar există acțiuni spontane care nu presupun alegerea, și, în consecință, care nu sunt voluntare. Nu ține de suflet faptul de a-și dărui întotdeauna sentimentele care îi plac, pentru că sentimentele pe care le va avea sunt dependente de cele pe care le-a avut.

Dl. Bayle continuă astfel: *De altfel rațiunea pentru care acest om inteligent nu apreciază sistemul cartezian îmi pare a fi o falsă supoziție, căci nu putem să spunem că sistemul cauzelor ocazionale ar face să intervină acțiunea lui Dumnezeu prin miracole (Deum ex machina) în dependența reciprocă a corpului și sufletului; căci, după cum Dumnezeu nu intervine decât urmând legile generale, el nu acționează aici în mod extraordinar.* Nu doar din această cauză nu apreciez sistemul cartezian; iar dacă îl veți studia puțin pe al meu veți vedea că eu găsesc chiar în acesta ceea ce mă conduce la a-l adopta. De altminteri, dacă ipoteza cauzelor ocazionale nu ar avea nevoie de miracole, mi se pare că al meu nu ar înceta să aibă alte avantaje. Am mai spus că se pot imagina trei

sisteme pentru a explica legătura care există între suflet și corp, și anume: 1. sistemul influenței unuia asupra altuia, care este cel al școlii, luat în sens comun de cartezieni, și după mine imposibil; 2. cel al unei supravegheri veșnice, prin care se reprezintă în unul ceea ce se petrece în celălalt; aproape ca și cum un om ar fi însărcinat să acorde mereu două ceasornice înșelătoare care nu ar fi capabile prin forțele lor să se acordeze; acesta este sistemul cauzelor ocazionale; 3. cel al acordului natural a două substanțe, așa cum ar fi între două ceasornice foarte exacte; îl găsesc la fel de posibil ca sistemul supravegherii și mai demn de Autorul acestor substanțe, ceasornice sau automate. Să vedem totuși dacă sistemul cauzelor ocazionale nu presupune într-adevăr un miracol perpetuu. Ni se spune aici că nu, pentru că Dumnezeu nu ar acționa după acest sistem decât prin legi generale. Sunt de acord cu asta, dar după părerea mea nu este suficient pentru a înlătura miracolele; dacă Dumnezeu le-ar face în mod continuu ele nu ar înceta să fie miracole, luând acest cuvânt nu în sens popular pentru un lucru rar și extraordinar, ci în sens filosofic pentru ceea ce depășește puterile creaturilor[10]. Nu este suficient să spunem că Dumnezeu a făcut o lege generală, căci în afară de decret este nevoie de încă un mijloc natural pentu a o înfăptui, adică trebuie ca ceea ce se face să se poată explica prin natura pe care a dat-o Dumnezu lucrurilor. Legile naturii nu sunt atât de arbitrare și atât de indiferente cum își imaginează unii oameni. Dacă Dumnezeu ar decreta (de exemplu) ca toate corpurile să aibă o tendință circulară și ca razele cercurilor să fie proporționale cu volumul, ar trebui spus că ar exista un mijloc de a executa asta prin legi mai simple, sau ar trebui recunoscut că Dumnezeu o va executa în mod miraculos, sau cel puțin prin îngeri însărcinați cu asta aproape cum erau cei care se atribuiau altădată sferelor cerești. Ar fi la fel dacă cineva ar spune că Dumnezeu a dat astrelor gravitații naturale și primitive prin care fiecare tinde către centrul globului, fără să fie împins de alte corpuri; căci acest sistem ar avea nevoie după părerea mea de un miracol perpetuu sau cel puțin de asistența îngerilor[11].

Virtutea internă și activă, comunicată formelor corpurilor, cunoaște oare șirul acțiunilor pe care trebuie să le producă? Deloc; căci cunoaștem din experiență că nu știm că vom avea peste o oră cutare sau cutare percepție. Răspund că această virtute, sau mai degrabă acest suflet sau formă, nu le cunoaște în mod distinct, ci că le simte în mod confuz. În fiecare substanță există urme din tot ceea ce i s-a întâmplat și din tot ceea ce i se va întâmpla. Iar această mulțime infinită de percepții ne împiedică să le distingem, ca atunci când auzim un mare zgomot confuz al unei mulțimi, dar nu distingem o voce de alta.

Ar trebui deci ca formele să fie conduse printr-un fel de principiu extern în producerea actelor lor; nu ar fi acesta Deus ex Machina, tot la fel ca în sistemul cauzelor ocazionale? Răspunsul precedent face să înceteze această consecință. Dimpotrivă, starea prezentă a fiecărei substanțe este o urmare naturală a stării sale precedente, dar numai o inteligență infinită ar putea vedea această urmare, căci ea cuprinde universul, în suflete ca și în fiecare porțiune de materie[12].

Dl. Bayle conchide cu aceste cuvinte: *În fine, cum el presupune cu îndreptățire că toate sufletele «sunt» simple și indivizibile, nu am putea să înțelegem cum ar putea ele să fie comparate cu o pendulă, adică prin constituția lor originală să poată să-și diversifice operațiile, servindu-se de activitatea spontană pe care o primesc de la creatorul lor. Este clar că o ființă simplă va acționa întotdeauna uniform dacă nici o cauză externă nu o împiedică. Dacă ar fi compusă din mai multe părți, ca o mașină, ar acționa în mod divers, pentru că activitatea particulară a fiecărei părți și-ar putea schimba în orice moment cursul de cel al celorlalte; dar unde găsiți dvs. cauza schimbării de operație într-o substanță unică?* Cred că această obiecție este demnă de domnul Bayle și că se numără printre obiecțiile care merită cel mai mult să fie lămurite. Dar cred că dacă nu aș fi prevăzut asta, sistemul meu nu ar fi meritat să fie examinat. Nu am comparat sufletul cu un pendul decât cu privire la exactitatea ordonată a schimbărilor, «exactitate» care nu este decât imperfectă în cazul celor mai bune orologii, dar care este perfectă în lucrările lui Dumnezeu; și se poate spune că sufletul este un automat imaterial dintre cel mai precise. Există o distincție de făcut atunci când se spune că o ființă simplă va acționa întotdeauna în mod uniform: *dacă a acționa în mod uniform* înseamnă a urma perpetuu o aceeași lege de ordine sau de continuare ca într-un anumit șir sau succesiune de numere recunosc că de la sine orice ființă simplă, și chiar orice ființă compusă, acționează în mod uniform; dar dacă *în mod uniform* vrea să spună *asemenea* nu sunt de acord. Pentru a explica diferența acestor sensuri «iată» un exemplu: o mișcare parabolică este uniformă în primul sens, dar nu este astfel după cel de-al doilea, porțiunile liniei parabolice nefiind asemenea între ele cum sunt cele ale liniei drepte[13]. Este adevărat (pentru a o spune în trecere) că un corp simplu lăsat în voia sa nu descrie decât linii drepte, dacă nu vorbim decât de centrul care reprezintă mișcarea acestui corp întreg; dar atunci când un corp simplu și rigid care primește o mișcare de rotație sau de revoluție în jurul centrului său o reține în același sens și cu aceași viteză; rezultă că un corp lăsat în voia sa poate să descrie linii circulare prin punctele sale îndepărtate de centru, când centrul se află în repaus, și chiar *anumite cvadraturi* când centrul se află în mișcare, care vor avea ordonata compusă a dreptei, parcurse prin centru, și

a sinusului drept, al cărui sinus întors[14] este abscisa, arcul «aerul» fiind la circumferință, așa cum numita dreaptă este «la» o dreaptă dată[15]. Trebuie considerat de asemenea că sufletul, așa simplu cum este, are mereu un simțământ compus din numeroase percepții simultan, ceea ce valorează tot atât pentru scopul nostru ca atunci când ar fi compus din părți, ca o mașină. Căci fiecare percepție precedentă are influență asupra celor următoare, în conformitate cu o lege de ordine prezentă atât în percepții cât și în mișcări. De asemenea, de multe secole majoritatea filosofilor care acordă gânduri sufletelor și îngerilor, pe care îi cred lipsiți de corp (pentru a nu spune nimic despre inteligențele lui Aristotel), admit o schimbare spontană într-o ființă simplă. Adaug că nu trebuie să ne mirăm de varietatea infinită a ceea ce trebuie să rezulte cu timpul din percepțiile care se află împreună în suflet în același timp, cuprinzând o mulțime cu adevărat infinită de mici sentimente care nu se pot deosebi și care trebuie să se dezvolte. Totul nu este decât o consecință a naturii reprezentative a sufletului care trebuie să exprime ceea ce se petrece, și chiar ceea ce se va petrece în corpul său, și oarecum în toate celelalte prin conexiunea sau corespondența tuturor părților lumii. Va fi poate suficient să spunem că Dumnezeu, făcând automate corporale, putea foarte bine să facă și «automate» imateriale care să le reprezinte pe primele; dar s-a crezut că ar fi bine să se întindă un pic mai mult.

În plus, am citit cu plăcere ceea ce spune dl. Bayle în articolul despre Zenon[16]. El va putea să observe că ceea ce putem obține de aici se acordă mai bine cu sistemul meu decât cu oricare altul; căci ceea ce este real în întindere sau în mișcare nu constă decât în temeiul ordinii și al urmării ordonate a fenomenelor și percepțiilor. De asemenea, atât academicienii și scepticii, cât și cei care au voit să le răspundă nu par să fie încurcați decât pentru că ei căutau o mai mare realitate în lucrurile sensibile din afara noastră decât cea din fenomenele ordonate. Concepem *întinderea* ca fiind o ordine în coexistențe; dar trebuie să o concepem mai mult decât spațiul după modelul unei substanțe. Este ca și *timpul*, care nu prezintă spiritului decât o ordine în schimbări. În ce privește *mișcarea*, ceea ce este real este *forța* sau potențialitatea, adică ceea ce este în stare prezentă și poartă în sine o schimbare pentru viitor. Restul nu este decât fenomen și raport. Analiza acestui sistem face să se vadă că atunci când intrăm în fondul lucrurilor remarcăm mai multă rațiune decât cred majoritatea grupărilor filosofice. Puțina realitate substanțială a lucrurilor sensibile ale scepticilor; reducerea universului la armonii sau numere, idei și percepții ale pitagoricilor și platonicienilor; unul și chiar totul al lui Parmenide și al lui Plotin, fără nici un spinozism; conexiunea stoică, compatibilă cu spontaneitatea celorlalte

«lucruri»; filosofia vitală a cabaliștilor și hermeticilor, care găsesc peste tot simțământ; formele și entelehiile lui Aristotel și scolasticilor; și cu toate acestea explicarea mecanică a tuturor fenomenelor particulare după Democrit și moderni etc. se găsesc reunite ca într-un centru de perspectivă de unde obiectul (complicat privindu-l din orice alt loc) face să se vadă regularitatea sa și legătura părților sale; ne-a scăpat din vedere acest lucru datorită unui spirit de sectă, mulțumindune cu respingerea ideilor altora. Filosofii formaliști dezaprobă materia sau corpuscularul, și *viceversa*. Se aduc în mod greșit limite diviziunii și subtilității, la fel ca și bogăției și frumuseții naturii, atunci când se admit atomii și vidul, atunci când se imaginează anumite elemente prime (la fel cum fac cartezienii) în locul adevăratelor unități și atunci când nu se recunoaște infinitul în tot și expresia exactă a celui mai mare în cel mai mic, alături de tendința fiecăruia de a se dezvolta într-o ordine perfectă, ceea ce este cel mai admirabil și cel mai frumos efect al principiului suveran, a cărui înțelepciune și bunătate nu ar lăsa nimic de dorit mai bun pentru cei care i-ar putea înțelege alcătuirea.

2.
Extras din *Dicționarul* domnului Bayle, articolul *Rorarius*, p. 2599 sqq., ediția 1702, cu observațiile mele[17]

Jerome Rorarius, nunțiul papal al lui Clement VII la curtea lui Ferdinand, regele Ungariei, a scris o lucrare care merită să fie citită. El încearcă să arate nu numai că animalele sunt animale raționale dar și că ele se servesc de rațiune mai bine decât omul... Această lucrare nu este rău scrisă, conține o mulțime de fapte particulare despre ingeniozitatea animalelor... Ele pun în încurcătură atât pe adepții dl. Descartes cât și pe adepții lui Aristotel. Primii neagă că animalele ar avea un suflet, ultimii susțin că au unul, înzestrat cu simțământ, memorie și pasiuni, dar nu cu rațiune. Este păcat că opinia dl. Descartes este atât de dificil de susținut și atât de îndepărtată de adevăr[18]. Căci este foarte avantajoasă pentru adevărata credință și este chiar unica rațiune care împiedică unele persoane să o abandoneze. Nu are consecințe foarte periculoase pentru opinia obișnuită.

[Implică faptul că sufletul animalelor este capabil de simțământ și că este totuși muritor, căci dacă el are simțământ, trebuie spus fie că este imaterial, fie că materia este capabilă să simtă. Dacă este imaterial, trebuie de asemenea să îl considerăm nemuritor sau trebuie să recunoaștem că o substanță imaterială poate să piară. Dar, fie că acordăm simțământ materiei, fie că acceptăm că imaterialul poate pieri se distrug dovezile naturale ale nemuririi sufletelor

oamenilor. Opinia mea este că sufletul animalelor are simțământ, dar că este imaterial și nu ar putea pieri în mod natural.]

S-a susținut de multă vreme că sufletul animalelor este rațional. Filosofii Școlii se înșeală foarte mult respingând asta. Ei cred că în acest fel vor evita urmările neplăcute ale celor care acordă animalelor un suflet rațional. Acestor domni nu le lipsesc nici distincțiile, nici excepțiile, nici îndrăzneala să decidă că actele acestui suflet nu depășesc niciodată limitele pe care ei i le prescriu; dar toată această vorbărie confuză și incomprehensibilă nu servește cu nimic pentru a stabili o diferență specifică între sufletul uman și sufletul animal. Numai aparent ei pot aduce vreodată o explicație mai bună decât cea pe care au invocat-o până aici. Autorul care a respins cel mai bine pe Descartes în privința sufletului animelelor (părintele Pardies Iezuitul în cartea sa despre cunoașterea animalelor) ne-ar fi făcut multă plăcere dacă ar fi putut să ruineze opinia obișnuită.

[Am încercat de multă vreme să ofer ceea ce dorește dl. Bayle, iar mai multe persoane pricepute au crezut că am făcut-o cu succes. Am încercat să mă explic printr-o comparație. În medicină există secta empiricilor și sectele metodicilor și rezonabililor. Prima nu admite cercetarea cauzelor sau rațiunilor, ea se mulțumește doar cu faptele sau experiențele pentru a spune: asta a servit sau a dăunat, deci va mai putea servi sau dăuna într-un caz asemănător. Metodicii simpli nu se preocupă deloc de observații sau experiențe, ei cred că au redus totul la cauze sau la rațiuni. Iar medicii rezonabili au încercat să perfecționeze experiența adăugând la ea cercetarea cauzelor. Am arătat că este suficient ca animalele să fie numai empirice pentru a putea face tot ceea ce fac și că memoria este suficientă pentru consecuția[19] de care se servesc, așteptând de la o experiență nouă, asemănătoare experiențelor precedente, o urmare asemănătoare experiențelor precedente. Oamenii de asemenea foarte adesea obțin consecințe asemănătoare; și care «uneori» reușesc. Dar cum nu sunt necesare, ele eșuează foarte adesea atunci când nu au aceeași rațiune. Deci, avantajul omului de a nu fi numai empiric și înzestrat cu memorie îi servește să facă *inducții*, dar și să fie rațional și să poată face *silogisme demonstrative* și să cunoască adevăruri necesare, care dau enunțuri absolut universale; este ceea ce face ca omul să fie capabil de cunoașterea demonstrativă a cărei urmă nu o descoperim la animale. Animalele și oamenii în măsura în care sunt empirici nu sunt susceptibili decât de universalitatea întemeiată pe inducție sau pe experiență; aceasta nu este perfect sigură, atâta vreme cât nu i se cunoaște rațiunea[20].]

Dl. Bayle, p. 2604, în Note: Nu putem să ne gândim fără groază la urmările acestei doctrine: *sufletul omului și sufletul animalelor nu diferă în mod substanțial, ele sunt de aceeași specie, unul dobândește mai multe lumini decât altul dar*

acestea nu sunt decât avantaje accidentale și dependente de o instituire arbitrară. Această doctrină decurge în mod necesar și inevitabil din ceea ce se învață în școli despre cunoașterea animalelor. Rezultă de aici că dacă sufletele lor sunt materiale și muritoare, sufletele oamenilor sunt la fel, iar dacă sufletul omului este o substanță spirituală și nemuritoare sufletul animalelor este la fel, consecințe oribile din orice parte am privi. Căci dacă pentru a evita nemurirea sufletului animalelor se presupune că sufletul omului moare odată cu corpul, răsturnăm doctrina unei alte vieți și subminăm fundamentele religiei, iar dacă pentru a păstra sufletului nostru privilegiul nemuririi îl extindem asupra celui al animalelor, în ce abisuri ne vom găsi? Ce vom face cu atâtea suflete nemuritoare? Va exista pentru ele un paradis și un infern, vor trece ele de la un corp la altul, vor fi ele distruse pe măsură ce animalele mor? Va crea Dumnezeu fără încetare o infinitate de spirite pentru a le rearunca apoi în neant? Câte insecte există care nu trăiesc decât câteva zile? Nu ne imaginăm că este suficint să se creeze suflete pentru animalele pe care le cunoaștem. Cele pe care nu le cunoaștem sunt într-un număr chiar mai mare. Microscopul face să le descoperim cu miile într-o picătură de licoare. Am putea descoperi mai multe dacă am avea microscoape mai perfecționate. Să nu spunem că insectele sunt mașini; căci am explica mai degrabă prin această ipoteză acțiunile câinilor decât acțiunile furnicilor și albinelor. Există poate mai mult spirit și mai multă rațiune la animalele invizibile decât la cele care sunt mai mari[21].

[Aceste două pretinse orori nu trebuie să ne înspăimânte. *În primul rând,* am arătat o *diferență esențială* între sufletul animalelor și un spirit așa cum este sufletul rațional. Colecțiile[22] pe care le observăm în animale nu sunt decât *inducții* sau concluzii contingente care pot lipsi, și nu găsim aici deloc rațiuni necesare sau *silogisme* demonstrative care întemeiază cunoștințele de care sunt capabile spiritele. *În al doilea rând,* se acceptă că toate sufletele sunt imateriale și indestructibile, atât cele ale animalelor cât și sufletul uman. Dar nu se acceptă în sprijinul acestei idei că sufletul animalelor ar fi spiritual sau că merită să fie numit spirit, căci deși are simțământ, nu are intelect care cuprinde cunoașterea rațiunilor. Din această cauză, animalele nu au libertate. Există o mare diferență între indestructibilitatea sufletelor animalelor și nemurirea sufletelor raționale. Căci toate sufletele își păstrează substanța, dar numai spiritele își păstrează și personalitatea, adică cunoașterea acestui *eu,* prin care eu mă cunosc ca pe aceeași persoană, ceea ce mă face susceptibil de recompensă sau de pedeapsă. *În al treilea rând,* sunt de acord că consecința ce distruge imaterialitatea și indestructibilitatea sufletelor noastre are efecte negative. Dar nu văd nimic oribil în opinia ce extinde imaterialitatea și indestructibilitea la toate sufletele. Ce rău ar

fi dacă sufletele, fiind substanțe simple și, în consecință, adevărați *atomi de natură*, ar fi la fel de indestructibili ca atomii materiali imaginari ai lui Democrit, reînviați de dl. Gassendi? Ce vom face cu atâtea suflete, zice dl. Bayle? Dar ce vom face cu atomii materiali? Acesti atomi, după Democrit, intră în compoziția substanțelor corporale, și sufletele de asemenea intră în compoziția substanțelor corporale după părerea noastră; nu avem, așadar, nevoie să îi aneantizăm. Și nu este deloc necesar să existe un paradis sau un infern pentru ele, nici să treacă de la un corp la altul. Asta este suficient pentru a satisface obiecția. Am lămurit fondul problemei făcând să se vadă că nu numai sufletul dar și animalul subzistă întotdeauna și că nu există decât o creștere, diminuare sau transformare a corpului organic al animalului. Numărul uriaș al sufletelor dispersate prin întreaga materie nu este deci mai stânjenitor decât cel al animalelor[23].]

Dl. Bayle continuă astfel (p. 2607):

Domnul L., unul dintre cele mai mari spirite ale Europei, cunoscând aceste dificultăți a furnizat câteva propuneri care merită să fie cultivate. Am spus câte ceva despre asta, dar nu a fost decât pentru a-mi prezenta îndoielile etc. [*Notele domnului Bayle*][24] El este de acord cu opinia câtorva gânditori moderni că animalele sunt organizate în semințe și crede că numai materia singură nu poate constitui o unitate veritabilă; în acest fel orice animal este unit cu o formă [*sau suflet*] care este o ființă simplă, indivizibilă, cu adevărat unică [*cu adevărat una*]. În plus, el presupune că această formă nu-și părăsește niciodată subiectul [*în întregime și dintr-o dată*], de unde rezultă că propriu-zis nu există nici moarte nici naștere [*a unui viețuitor*] în natură. Excepția este dată de sufletul uman [*și orice alt spirit*], pe care el îl consideră separat. [*Aceste substanțe raționale au un dublu rang și funcție, una fizică, ca toate animalele drept urmare a mașinii corpului lor, alta morală, care le face să intre în societate cu Dumnezeu în calitate de cetățeni ai cetății lui Dumnezeu; ceea ce le face să-și conserve nu numai substanța, dar și personalitatea și cunoașterea a ceea ce sunt].* Această ipoteză este aproape asemănătoare cu o opinie a filosofilor din Industan pe care dl. Bernier[25] o prezintă în relația sa cu oamenii din această țară, la p. 200. Ea ne scapă în parte din încurcătură. Nu mai este vorba să răspundem obiecțiilor zdrobitoare care se aduc scolasticilor. Sufletul animalelor, ni se spune, este o substanță distinctă de corp; trebuie deci să fie produs prin creație și distrus prin anihilație. Căldura ar trebui deci să constituie forța de a crea suflete și de a le aneantiza; am putea spune ceva mai absurd? Căci am putea să scoatem pui în Egipt punând ouă într-un cuptor un pic mai cald. Răspunsurile peripateticienilor la această obiecție nu merită să fie prezentate, nici să iasă din obscuritatea claselor, în care acestea se debitează tinerilor școlari.

Ele nu sunt potrivite decât pentru a ne convinge că obiecția este invincibilă în privința lor. Nu ies mai bine nici din prăpastia în care se trezesc când le provocăm să găsească sensul și vreo umbră de rațiune în producția continuă a unui număr aproape infinit de substanțe, care sunt distruse total după câteva zile, deși sunt mai nobile și mult mai excelente decât materia care nu își pierde niciodată existența. Ipoteza domnului L. evită toate aceste probleme: ea ne face să credem 1. că Dumnezeu la începutul lumii a creat formele tuturor corpurilor și, în consecință, sufletele animalelor; 2. că după acel timp sufletele subzistă întotdeauna unite inseparabil cu primul corp organic în care le-a instalat Dumnezeu [*nu numai că o anumită masă rămâne întotdeauna inseparabilă de animal sau de suflet, dar în așa fel încât rămân întotdeuna anumite organe, cel puțin prin substituirea unuia echivalent, ca atunci când un râu rămâne mereu la fel, deși materie asemănătoare intră și iese de aici mereu*]. Asta ne scutește de *metempsihoză*, prin care sufletul ar trece dintr-o dată într-un corp nou complet altfel organizat; fără asta «corpul» ar fi un azil în care sufletul ar trebui să se păstreze în mod necesar. Există în ipoteza domnului L. câteva lucruri care supără, deși ele marchează întinderea și forța geniului său.

[Obiecția pe care dl. Bayle mi-o aduce aici nu privește decât jumătate din ipoteza mea. S-ar părea că el aprobă ceea ce am spus despre imaterialitatea și durata sufletului animalelor și chiar despre durata și transformarea animalului. Dar nu este mulțumit complet de maniera pe care am propus-o pentru a explica comunicarea și legătura dintre suflet și corp.]

El vrea ca sufletul unui animal să acționeze independent de corp... De unde rezultă că ar simți foamea și setea chiar și atunci când nu ar exista nici un corp în univers, chiar și atunci când nu ar exista decât Dumnezeu și el.

[Nu am spus asta decât ca pe o ficțiune, care nu convine ordinii lucrurilor, dar care a făcut gândirea mea mai inteligibilă. Căci Dumnezeu a făcut sufletul astfel încât acesta trebuie să se acorde cu tot ceea ce este în afara sa și chiar să-și reprezinte impresiile pe care lucrurile le fac asupra corpului său organic, impresii care constituie punctul său de vedere. Dacă ar exista alte mișcări în corp decât cele care au obiceiul să însoțească sentimentul de foame și de sete, sufletul nu ar avea acest sentiment. Este adevărat că dacă Dumnezeu ar putea decide să distrugă toate lucrurile care sunt în afara sufletului și să conserve numai sufletul cu afecțiile sale și cu modificările sale, acestea l-ar conduce prin propriile dispoziții să aibă aceleași sentimente ca mai înainte, ca și cum corpul ar rămâne, deși atunci nu ar fi decât ca un fel de vise. Dar asta ar fi împotriva proiectelor lui Dumnezeu care a voit ca sufletul și lucrurile din afara lui să fie în acord; este evident că armonia prestabilită distruge o

astfel de ficțiune, care are posibilitate metafizică dar care nu se potrivește cu faptele și cu rațiunile lor.]

El și-a explicat ideea [*în Histoire des Ouvrages des Savants*, februarie 1696] prin exemplul a două pendule care s-ar potrivi perfect; presupune că *după legile particulare care fac sufletul să acționeze* acesta trebuie să simtă foamea la o anumită oră și că, după legile particulare care conduc mișcarea materiei, corpul care este unit cu acest suflet trebuie să sufere o modificare la aceeași oră, după cum suferă o modificare când sufletului îi este foame.

[Am explicat acordul care există între suflet și corp printr-o comparație care ar exista între acordul acestora și cel al unor pendule de o structură diferită care s-ar potrivi mereu în mod exact pentru a arăta aceeași oră în același timp. Ceea ce s-ar putea face în trei feluri: 1. legându-le în așa fel împreună încât să fie obligate să vibreze în același timp; 2. însărcinându-se un om pentru a le potrivi; 3. construindu-le atât de exact și atât de bine încât ele să se poată acorda prin propria structură. Ceea ce este fără îndoială cel mai bine. Astfel, sufletul și corpul pot să se acorde 1. printr-o influență a unuia asupra celuilalt în conformitate cu opinia comună a școlii, dar care este inexplicabilă; 2. prin grija pe care o are Dumnezeu în mod continuu de a le potrivi, în conformitate cu sistemul cauzelor ocazionale, astfel încât starea unuia să dea ocazia lui Dumnezeu să producă impresii convenabile asupra celuilalt, ceea ce constituie un miracol perpetuu în conformitate cu înțelepciunea divină și cu ordinea lucrurilor; 3. printr-o reglare exactă a fiecăruia, astfel încât să se poată potrivi în virtutea propriei naturi, ceea ce este cel mai frumos și cel mai demn de Dumnezeu, și asta afirmă sistemul meu al armoniei prestabilite.]

Prefer acest sistem celui al cauzelor ocazionale, pe care priceputul său autor l-a perfecționat. Nu pot înțelege înlănțuirea acțiunilor interne și spontane care fac ca sufletul unui câine să simtă durerea imediat după ce a simțit bucuria atunci când acesta «sufletul» ar fi singur în univers. Înțeleg pentru ce un câine trece imediat de la plăcere la durere, atunci când fiind flămând și mâncând pâine, i se dă o lovitură de baston; dar ca sufletul său să fie construit astfel încât în momentul când este lovit el să simtă durerea, chiar și când nu l-am lovi, chiar și când el ar continua să mănânce pâine fără tulburare și fără nici o piedică, asta nu o pot înțelege.

[Nu am spus asta, să se înțeleagă bine. Armonia prestabilită face ca un câine să simtă durerea în suflet atunci când corpul său este lovit. Iar dacă câinele nu trebuie să fie lovit acum, Dumnezeu nu ar fi dat sufletului său o constituție care produce acum această durere, iar această reprezentare sau percepție corespunde loviturii de baston. Dar dacă (prin imposibil) Dumnezeu

s-ar căi și ar schimba cursul lucrurilor astfel încât lovitura nu ar ajunge fără să se schimbe natura sufletului și cursul natural al modificărilor sale, atunci sufletul ar simți ceea ce corespunde acestei lovituri chiar și când corpul său nu ar primi lovitura. Dar dl. Bayle va spune: înțeleg temeiurile prin care corpul câinelui este lovit de baston, dar nu înțeleg cum sufletul câinelui, care simte plăcerea în timp ce mănâncă cu poftă, trece brusc la durere fără ca bastonul, după părerea școlii, ori Dumnezeu, după *ocazionaliști*, să fie cauza acestei dureri. Dar dl. Bayle nu înțelege nici cum poate bastonul să influențeze sufletul, nici cum se face operația miraculoasă prin care Dumnezeu acordă în mod continuu sufletul și corpul. Am încercat, în schimb, să explic cum se face acest acord în mod natural, presupunând că fiecare suflet este o oglindă vie care reprezintă universul din punctul său de vedere și mai ales prin raport cu corpul său[26]. Astfel, cauzele care fac bastonul să acționeze (adică omul situat în spatele câinelui, care se pregătește să-l lovească în timp ce acesta mănâncă, și tot ceea ce în cursul corpurilor îl îndeamnă să facă asta) sunt de asemenea reprezentate mai întâi în sufletul câinelui întocmai cu adevărul, dar foarte slab, prin percepții mici și confuze și fără apercepție[27], adică fără să fie remarcate de câine, pentru că de asemenea corpul câinelui nu este afectat decât în mod imperceptibil. Și cum aceste dispoziții produc lovitura foarte precisă asupra corpului câinelui, tot la fel reprezentările acestor dispoziții în sufletul câinelui produc reprezentarea loviturii bastonului, care fiind distinctă și puternică (ceea ce reprezentările acestor predispoziții nu sunt, pentru că aceste predispoziții nu afectează decât foarte slab corpul câinelui) câinele o percepe distinct și îi produce durerea. Astfel, nu trebuie să ne imaginăm că în această ciocnire sufletul câinelui ar trece de la plăcere la durere fără nici un mijloc și fără nici un temei intern.]

Găsesc de asemena incompatibilă spontaneitatea acestui suflet cu sentimentele de durere și în general cu toate percepțiile care îi displac.

[Temeiul acestei obiecții a dl. Bayle este că nu tindem cu spontaneitate spre ceea ce ne displace. *Distingo*: o recunosc atunci când știm că asta trebuie să ne displacă. Dar aici câinele nu o știe. Trebuie de asemenea să distingem între spontan și voluntar. Principiul schimbării este în câine, dispoziția sufletului său este cea care, în mod insesizabil, îi va da durerea; dar fără să o știe și fără să o vrea. Reprezentarea stării prezente a universului în sufletul câinelui va produce în el reprezentarea stării următoare a universului, așa cum obiectele stării precedente produc în mod efectiv starea următoare a lumii. *În suflet reprezentările cauzelor sunt cauzele reprezentărilor efectelor.* Iar această stare următoare a lumii cuprinde lovitura asupra corpului câinelui, reprezentarea acestei stări, urmând în sufletul său, va cuprinde durerea care corespunde acestei lovituri[28].]

De altfel, temeiul pentru care acest om învățat nu apreciază sistemul cartezian îmi pare că este o falsă supoziție. Căci nu se poate spune că sistemul cauzelor ocazionale ar face să intervină acțiunea lui Dumnezeu prin miracol, *Deum ex machina*, în dependența reciprocă a corpului și a sufletului. Căci, după cum Dumnezeu nu intervine decât urmând legi generale, el nu acționează aici în mod extraordinar.

[Există mai mult decât un temei care mă îndepărtează de sistemul cauzelor ocazionale; dar recunosc că cel care se invocă aici este unul din acestea. Și nu este suficient ca o acțiune să fie conformă unei legi generale pentru a nu fi miraculoasă. Căci dacă această lege nu ar fi întemeiată în natura lucrurilor, ar fi nevoie de miracole veșnice pentru a o îndeplini. Ca și cum Dumnezeu ar face o lege care să dea ordin unei planete să se învârtească în jurul Soarelui fără să fi stabilit ceva care să o oblige să facă asta; eu spun că planeta nu ar putea să asculte asta fără ca Dumnezeu însuși să își aducă contribuția. Astfel, nu este suficient ca Dumnezeu să ordone corpului să asculte sufletul, iar sufletului să aibă percepția a ceea ce se întâmplă în corp, trebuie să le dea un mijloc ca s-o facă, iar eu am explicat acest mijloc.]

La p. 2610, în locul deja precizat, dl. Bayle replică în felul următor la răspunsurile mele din ***Histoire des Ouvrages des Savants****, iulie 1698.*

Încep prin a declara că mă felicit de micile dificultăți pe care le-am găsit sistemului acestui mare filosof, pentru că ele au dat ocazia unor răspunsuri care mi-au dezvoltat mai mult acel subiect și care m-au făcut să cunosc mai distinct supranaturalul[29]. Acum consider acest nou sistem drept o cucerire importantă care depășește limitele filosofiei. Nu avem decât două ipoteze, cea a Școlii și cea a cartezenilor. Una este o *cale a influențelor* corpului asupra sufletului și a sufletului asupra corpului, alta este o *cale de asistență* sau de cauzalitate ocazională. Dar iată o nouă achiziție, și anume cea pe care o putem numi împreună cu părintele François Lami (volumul 2 al *Cunoașterii de sine*, p. 226, ediția 1699[30]) *calea armoniei prestabilite.*

[Eu îi dădusem deja acest nume în răspunsul meu către dl. abate Foucher, din *Journal des Savants* din 9 aprilie 1696, iar părintele reverend Lami l-a găsit convenabil.]

Suntem îndatorați domnului L. și *nu ne putem imagina altceva care să ne dea o idee mai adecvată despre inteligența și puterea autorului tuturor lucrurilor.* Acest fapt, unit cu avantajul de a îndepărta orice noțiune de conduită miraculoasă, m-ar determina să prefer acest nou sistem celui al cartezienilor, dacă aș putea să văd vreo posibilitate pentru armonia prestabilită... Mă abțin de la toate obiecțiile care nu se opun mai mult opiniei sale decât opiniei celorlalți filosofi; nu voi

invoca deci dificultățile care resping supoziția că creatura ar putea să primească de la Dumnezeu puterea de a se mișca. Dificultățile sunt însă mari și aproape invincibile. Vezi: dl. Sturmius în vol. 1 din *Physica Eclectica*, din care se găsesc extrase în Jurnalul[31] din Leipzig 1697, p. 474 și urm. și în memoriul pe care l-a inserat în Jurnalul din Leipzig 1699, p. 208 și urm. pentru a răspunde unui memoriu al dl. Leibniz inserat în același Jurnal din 1698, p. 427 și urm.

[Se va constata că dificultățile nu sunt atât de invincibile cum se spune aici urmărind răspunsul meu la acest din urmă memoriu al dl. Sturm, pe care l-am inserat de asemenea în Jurnalul din Leipzig.]

Sistemul domnului L. nu este mai expus la dificultăți decât cel al peripateticienilor. ... Nu cred nici că ar fi mai ușor domnului L., decât cartezienilor sau altor filosofi, să se apăre de obiecția mecanismului fatal: distrugerea libertății umane[32]. Să lăsăm deci această chestiune, să vorbim numai de ceea ce este propriu sistemului armoniei prestabilite[33].

I. Prima mea observație va fi că acesta ridică puterea și inteligența artei divine mai presus de tot ceea ce se poate concepe.

[Sunt de acord că o ridică mai presus de tot ceea ce se poate înțelege dar nu mai presus de tot ceea ce se poate concepe.]

Închipuiți-vă un vapor care fără nici un simțământ, fără nici o cunoștință și fără să fie condus de vreo ființă creată sau necreată ar avea virtutea de a se mișca de la sine dacă presupunând că ar avea mereu vânt prielnic, ar evita curenții și stâncile și ar acosta exact atunci când ar fi necesar. În cazul în care presupuneți că un astfel de vapor plutește în acest fel mulți ani la rând, mereu îndreptat și plasat așa cum trebuie să fie cu privire la schimbările aerului și la diferitele situații ale mării și ale pământului, veți fi de acord că infinitatea lui Dumnezeu nu este prea mare pentru a comunica unui vapor o astfel de *facultate* și veți spune chiar că natura vaporului nu este capabilă să primească de la Dumnezeu *această virtute*. Totuși ceea ce presupune dl. L. despre mașina corpului uman este mai admirabil și mai surprinzător decât toate acestea.

[În primul rând, voi răspunde acestei chestiuni «abordând problema» dacă supoziția unui asemenea vapor este posibilă, urmând ca apoi să ajung la comparația care se face aici cu mașina corpului uman. Mai întâi, mi se pare straniu că dl. Bayle îndrăznește să decidă această chestiune în mod negativ și neagă că asta ar fi posibil pentru Dumnezeu fără să aducă nici un temei, în timp ce el însuși este de acord adesea că tot ceea ce nu implică vreo contradicție ori imperfecțiune ar putea să fie produs de către divinitate[34]. Recunosc că dl. Bayle ar avea dreptate dacă am cere ca Dumnezeu să dea vaporului o asemenea facultate, perfecțiune sau calitate ocultă pentru a se conduce întotdeauna singur

în drumul său, fără nici o cunoștință din interior și fără nici o atracție sau direcție din afară, așa cum navigau *phaeciens* în *Odiseea* lui Homer. Căci o asemenea supoziție ar fi imposibilă și s-ar opune principiului rațiunii suficiente pentru că nu ar fi posibil să aducem vreo rațiune unei asemenea perfecțiuni și ar trebui ca Dumnezeu să o mânuiască printr-un miracol veșnic; mai puțin dacă vreun ocazionalist nu ar recurge la pretinsele legi generale, pentru că Dumnezeu ar putea să dea una în favoarea acestui vapor; iar dl. Bayle, care ar vrea să ferească ocazionaliștii de miracole, nu ar putea să se opună cu temei acestei chestiuni. În ce mă privește, resping acele legi naturale a căror scutire este absolut explicabilă prin natura lucrurilor. Dar respingând această calitate ocultă a vaporului, trebuie să recunoaștem că nimic nu împiedică existența unui vapor zămislit fericit, ca să zicem așa, pentru a ajunge întotdeauna în port fără nici o conducere, prin vînturi și maree, peste furtuni și stânci, numai prin întâlnirea unor accidente favorabile. Este sigur că uneori vase fără oameni ajung la destinație. Există oare vreo imposibilitate care să împiedice ca asta să se întâmple de mai multe ori unui același vapor și, în consecință, ori de câte ori acesta ar fi lansat la apă, ceea ce nu se întâmplă decât un anumit număr de ori? Cum numărul accidentelor nu este infinit, nu numai Dumnezeu, dar și un spirit finit desăvârșit, ar putea să prevadă toate accidentele la care ar fi expus vaporul și ar putea să găsească, prin soluția unui probleme geometrico-mecanice, structura acestui vapor, locurile, momentele și felurile de a-l lansa la apă care ar determina să se adapteze așa cum trebuie acestui număr finit de accidente. Nu se știe oare că oamenii sunt atât de ingenioși pentru a face automate capabile să se întoarcă la un anumit punct la anumite colțuri de stradă și de a se adapta astfel unui anumit număr de accidente? Iar un spirit proporțional mai mare ar urmări accidente într-un număr mult mai mare. Iar dacă acest spirit excelent nu găsește aceste accidente deja date, dar are libertatea să le producă sau să le oprească după voința sa, i-ar fi incomparabil mai ușor să satisfacă la cerere și să acomodeze dinainte și printr-o armonie prestabilită vaporul cu acccidentele și accidentele cu vaporul. Astfel, nu avem temeiuri serioase să ne îndoim dacă infinitatea lui Dumnezeu este destul de mare pentru a putea să reușească asta.]

II. Să aplicăm lui Caesar noul sistem al uniunii sufletului cu corpul; trebuie spus că după acest sistem corpul lui Julius Caesar își va exercita în așa fel virtutea motrice încât după naștere și până la moarte el va urma o linie continuă de schimbări care ar corespunde până la cel mai mic detaliu schimbărilor continue al unui suflet pe care el nu l-ar cunoaște și care nu ar face nici o impresie asupra lui.

[Corpurile nu cunosc ceea ce se întâmplă în suflet, iar sufletul nu produce nici o impresie fizică asupra corpului. Dl. Bayle este de acord cu asta, dar

Dumnezeu a făcut ceva în plus, nu numai că dă el însuși din timp în timp noi impresii corpului pentru a-l face să asculte de suflet, dar face acest automat astfel încât să execute la timpul și la locul potrivit ceea ce va comanda sufletul[35].]

Trebuie spus că regula după care această *facultate* a corpului lui Caesar trebuie să producă aceste acte cerea ca el să fi plecat la senat într-o anumită zi și la o anumită oră, să fi spus anumite vorbe etc., în timp ce lui Dumnezeu i-ar fi plăcut să aneantizeze sufletul lui Caesar în ziua următoare celei în care a fost creat.

[Nu este nimic straniu aici, atunci când se consideră că un artizan la fel de mare ca Dumnezeu poate să facă un automat ce seamănă cu un valet care este capabil să îndeplinească funcția acestuia și să execute exact ceea ce acesta i-ar ordona într-un timp îndelungat. Corpul este un asemenea automat în comparație cu spiritul.]

Trebuie spus că această *virtute* motrice se modifică exact după volubilitatea gândurilor acestui spirit ambițios și determină exact o anumită stare mai degrabă decât alta pentru că sufletul lui Caesar trece de la un astfel de gând la un altul.

[Se pare că dl. Bayle se înșeală dacă își imaginează că acordă vaporului sau corpului omului o nu știu ce *facultate sau virtute* capabilă să se acomodeze cu accidentele sau cu gândurile fără să aibă vreo cunoștință de asta și chiar fără vreun temei inteligibil. El are un temei serios să considere o asemenea facultate drept imposibilă, dar noi nu ne-am gândit la asta. Automatul, care ar fi valetul, nu are nevoie decât de o structură care l-ar determina să-și îndeplinească funcțiile în virtutea regulilor mecanicii. El nu s-ar modifica și nu s-ar schimba deloc pentru a se adapta gândurilor stăpânului. Și-ar urma drumul său și chiar prin asta s-ar întâlni cu voința celui pe care artizanul a vrut să îl servească.]

Se poate oare modifica o forță oarbă, să presupunem ca urmare a unei *impresii* comunicate cu 30 sau 40 de ani mai înainte, care nu a mai fost reînnoită și care este abandonată sieși fără să aibă cunoștință de lecția sa? Nu ar fi asta mult mai incomprehensibil decât navigația de care am vorbit în paragraful precedent?

[Se vede tot mai mult că dl Bayle nu a înțeles foare bine gândul meu, care nu este că corpul se modifică așa cum este nevoie prin nu știu ce *impresie* sau virtute primită, ci prin structura sa adaptată acesteia. Automatul, care este valetul, servește la rezolvarea dificultății. Structura care i-a fost dată este suficientă pentru toate funcțiile sale, deși îl abandonăm lui însuși, deși nu se reînnoiesc primele impresii și deși nu ar avea nici o cunoștință de ceea ce i se ordonat sau de lecția pe care o primește. Iar diferența dintre corpul lui Caesar și acest automat nu este decât o diferență de grad[36].]

III. Ceea ce sporește dificultatea este că o mașină omenească conține un număr aproape infinit de organe și că este expusă în mod continuu ciocnirii cu corpurile care o înconjoară și care printr-o diversitate nenumărată de zguduiri determină în aceasta mii de feluri de modificări; acesta este mijlocul de a concepe că nu se întâmplă niciodată deranjamente în această *armonie prestabilită* și că aceasta își urmează întotdeauna drumul în timpul vieții oamenilor, în ciuda varietății infinite a acțiunii atâtor organe unele asupra altora, înconjurate din toate părțile de o infinitate de corpusculi când calzi când reci, când seci când umezi, mereu activi, mereu jalonând nervii într-un fel sau altul. Constat că mulțimea organelor și mulțimea agenților externi este un instrument necesar al varietății aproape infinite a schimbărilor din corpul uman; dar poate oare această varietate să aibă exactitatea de care avem nevoie aici? Nu ar tulbura oare ea niciodată corespondența dintre aceste schimbări și schimbările sufletului? Pare aproape imposibil.

[Pentru ce să fie imposibil? Ar trebui să aducem un temei. Tot ceea ce se spune aici sunt exagerări care nu duc la sporirea dificultății, ci numai la creșterea admirației față de artificiul divin. Iar domnului Bayle i-ar fi fost greu să dea o formă obiecției sale. Într-adevăr, pentru că armonia prestabilită cuprinde întregul univers și toate modificările, pentru că fiecare ființă a fost adaptată o dată pentru totdeauna cu toate celelalte ființe, este evident că accidentele sunt tot la fel de puțin capabile să deranjeze armonia prestabilită pe cât sunt de a face să lipsească providența, care a prevăzut totul, și Dumnezeu, care a avut deja cunoștință de asta. Epicurienii, care au vorbit altădată cu patimă împotriva providenței, precum și alți câțiva filosofi și teologi care au refuzat lui Dumnezeu cunoașterea și rânduirea în detaliu a lucrurilor, au gândit în același fel; ei au crezut fără temei că infinitatea lui Dumnezeu nu este atât de mare pentru a prevede totul.]

Să notăm că după dl. L. ceea ce este activ în fiecare substanță este ceva care trebuie redus la o adevărată unitate. Deoarece corpul fiecărui om este compus din mai multe substanțe, trebuie deci ca fiecare «corp» să aibă un principiu de acțiune cu adevărat distinct de principiul oricărui alt corp. El vrea ca acțiunea fiecărui principiu să fie spontană. Dar asta trebuie să varieze la infinit efectele lor și *să le încurce*; căci ciocnirea cu corpurile vecine trebuie să implice vreo constrângere pentru spontaneitatea naturală a fiecăruia.

[Sunt de acord că asta trebuie să varieze la infinit efectele principiilor sau adevăratelor unități, dar nu că trebuie *să încurce* aceste unități sau suflete sau să împiedice cu ceva spontaneitatea lor. Ciocnirea corpurilor produce schimbări în mase și nu în suflete sau monade, care urmează cu spontaneitate drumul lor în acord cu tot ceea ce se face în aceste mase, reprezentându-și ciocnirea[37].]

IV. În zadar invocăm puterea divină pentru a susține că animalele nu sunt decât automate. În zadar ne imaginăm că Dumnezeu a putut să facă mașini atât de artistic lucrate încât vederea unui om, lumina reflectată de un obiect etc. le izbesc exact acolo unde trebuie pentru ca ele să se miște într-un fel sau altul. Toată lumea, cu excepția unei părți a cartezienilor, respinge această supoziție.

[Ei nu o resping ca imposibilă, ci ca puțin verosimilă.]

Și nici un cartezian nu ar vrea să o accepte dacă am vrea să o extindem până la om, adică dacă am vrea să susținem că Dumnezeu a putut face corpuri care ar face în mod mecanic tot ceea ce noi observăm că fac ceilalți oameni.

[Cartezianul nu va nega că un astfel de automat este posibil pentru Dumnezeu, dar nu va admite ca ceilalți oameni să fie efectiv astfel de automate neînsuflețite. El va gândi cu îndreptățire că aceștia sunt ca el. După părerea mea, ei sunt automate: atât corpurile oamenilor cât și ale animalelor, dar toate însufleținte, atât corpurile animalelor, cât și cele ale oamenilor. Astfel, atât materialiștii puri, cum ar fi democritienii, cât și formaliștii, cum ar fi platonicienii și peripateticienii, au oarecare dreptate și oarecare nedreptate. Democritienii au crezut cu mult temei că corpurile oamenilor ca și cele ale animalelor sunt automate și fac totul în mod mecanic; dar ei nu au dreptate când cred că aceste mașini nu sunt deloc însoțite de o substanță imaterială sau formă și că materia ar putea avea percepție. Platonicienii și peripateticienii au crezut că animalele și oamenii au corpuri însuflețite, dar ei nu au avut dreptate când au crezut că sufletele schimbă regulile mișcării corpurilor; astfel, ei au înlăturat automatul din corpul animalului și al omului. Cartezienii au avut dreptate să respingă această influență, dar ei au greșit înlăturând automatul din om și simțământul din animal. Cred că trebuie să lăsăm și pe unul și pe altul la unul și la altul, că trebuie să fim democritieni considerând toate acțiunile corpurilor mașinale independente de suflete și să fim de asemenea mai mult decât platonicieni apreciind că toate acțiunile sufletelor sunt imateriale și independente de mașină.]

Negând asta, nu pretindem să introducem limite puterii și științei lui Dumnezeu. Vrem doar să arătăm că natura lucrurilor cere ca *facultățile* comunicate creaturii să aibă cu necesitate anumite limite. Trebuie ca acțiunea creaturilor să fie proporțională cu starea lor esențială și să se execute după caracterul care convine fiecărei mașini, căci, după axioma filosofilor, tot ceea ce este primit este proporțional cu capacitatea subiectului.

[Dl. Bayle revine mereu la nu știu ce facultate acordată corpului pentru a se acorda cu sufletul[38]. Dar nu este deloc cerută, nu ne îndepărtăm deloc de limitările creaturilor, nici de starea corpurilor sau mașinilor. Artificiul mașinii divine nu are nimic care să depășească știința și puterea divină. Pentru că el știe

tot ceea ce este cognoscibil și poate face tot ceea ce este de făcut, el cunoaște acest număr destul de limitat al voliților omului; el are puterea să facă o mașină capabilă să o execute.]

Se poate deci respinge ca fiind imposibilă ipoteza domnului L. pentru că ea implică dificultăți mai mari decât cea a automatelor[39].

[Acest argument ar fi bun dacă ipoteza automatelor ar fi demonstrată drept imposibilă; dar fiind evident contrariul, și destul de bine verificat de către cartezieni, nu este vorba să se mai întâmpine vreo dificultate atunci când este vorba de o putere și de o înțelepciune infinită. Deși omul se gândește la lucruri abstracte, și care depășesc rațiunea, el nu încetează să aibă în imaginație semne care să-i corespundă, așa cum sunt literele și caracterele. Niciodată nu există vreun intelect atât de pur încât să nu fie însoțit de imaginație. Astfel, în corp există mereu ceva mașinal care corespunde exact șirului gândurilor existente în spiritul omului, în măsura în care poate intra aici imaginabilul, și, în consecință, automatul corpului nu are mai mare nevoie de influența sufletului sau de asistența supranaturală a lui Dumnezeu, decât cel al corpului animalului.]

Ea «ipoteza» introduce o armonie continuă între două substanțe care nu acționează în nici un fel una asupra alteia.

[Pentru ce nu? Pentru că vin de la același autor care a voit și care a putut să facă astfel încât să se acomodeze fără să acționeze una asupra alteia.]

Dar dacă valeții ar fi mașinile și ar face exact asta sau asta, de fiecare dată când le va ordona stăpânul lor, acest fapt nu s-ar întâmpla fără să existe o acțiune reală a stăpânului asupra lor: ar pronunța anumite cuvinte, ar făcea semne care ar impresiona[40] cu adevărat organele valeților.

[Există însă valeți destul de bine învățați pentru a nu avea nevoie să li se facă semne. Ei le previn. De exemplu, ceasurile cu sonerie și ceasurile deșteptătoare sunt asemenea valeți. Departe de a înțelege semnele, ei ne fac nouă semne. Valetul artificial, imitând și copiind unul adevărat, despre care am vorbit mai devreme, nu are nevoie să fie montat sau pregătit de către noi așa cum au nevoie ceasurile și ceasurile deșteptătoare. Artistul[41] l-a pregătit pentru noi. Un astfel de valet este corpul nostru.]

V. Să luăm în considerație acum sufletul lui Caesar; vom găsi chiar mai multe imposibilități. Acest suflet este în lume fără să fie expus influenței nici unui corp și nici unui spirit. Forța pe care a primit-o de la Dumnezeu este unicul principiu al acțiunilor particulare pe care sufletul le produce în orice moment; iar dacă aceste acțiuni sunt diferite unele de altele asta nu rezultă din aceea că unele sunt produse prin concursul anumitor energii[42] care nu contribuie la producerea altora, căci sufletul omului este simplu, indivizibil, imaterial;

dl. L. este de acord cu asta, iar dacă nu ar fi de acord și dacă dimpotrivă ar presupune, împreună cu mulți filosofi, și cu unii dintre cei mai buni metafizicieni ai secolui nostru (dl. Locke, de exemplu), că un compus din mai multe părți materiale aranjate într-un anumit fel este capabil să gândească, aș considera încă de acum ipoteza sa drept absolut imposibilă,

[Dl. Bayle nu o consideră încă în acest fel.]

și ni s-ar prezenta multe alte mijloace să o respingem, dar despre care nu voi vorbi aici pentru că el recunoaște imaterialitatea sufletului nostru și pentru că a proiectat-o mai sus.

[A spune că forța pe care sufletul a primit-o de la Dumnezeu este unicul principiu al acțiunilor sale particulare nu este destul pentru a exprima temeiul acțiunilor sale. Este preferabil să spunem că Dumnezeu a pus în fiecare suflet *o concentrare a lumii* sau forța de a reprezenta universul după un punct de vedere propriu acestui suflet; acesta este principiul acțiunilor sale, care le deosebește între ele precum și de acțiunile unui alt suflet. Rezultă că vor exista în mod continuu schimbări care vor reprezenta schimbările universului și că celelalte suflete vor avea altele, dar cu corespondență.]

Să revenim la sufletul lui Caesar, și considerându-l un automat imaterial, urmând expresia dl. L. însuși, să-l comparăm cu un atom epicurian. Înțeleg un atom înconjurat de vid din toate părțile și care nu ar întâlni niciodată vreun alt atom. Comparația este foarte corectă: căci pe de o parte acest atom are o virtute naturală de a se mișca și o execută fără să fie ajutat de ceva și fără să fie încetinit sau împiedicat de ceva; iar sufletul lui Caesar este un spirit care are facultatea de a produce gânduri și pe care le execută fără influența vreunui alt spirit ori a vreunui corp. Nimic nu îl ajută, nimic nu îl împiedică. Dacă veți analiza noțiunile comune și ideile de ordine veți găsi că acest atom nu trebuie să se oprească niciodată, și că mișcându-se în momentul precedent el trebuie să se miște și în acest moment și în toate cele care vor urma, și că materia mișcării sale trebuie să fie întotdeauna aceeași. Este urmarea unei axiome aprobate de dl. L.: *un lucru rămâne întotdeauna în starea în care era la un moment dat dacă nimic nu îl obligă să o schimbe; conchidem* (zice el) *nu numai că un corp care este în repaus va rămâne întotdeauna în repaus, dar și că un corp care este în mișcare își va păstra întotdeauna această mișcare sau această schimbare, adică aceeași viteză și aceeași direcție, dacă nimic nu îl împiedică.* Toată lumea știe că acest atom, fie că se mișcă printr-o virtute înnăscută, cum ne asigură Democrit și Epicur, fie că se mișcă printr-o virtute primită de la Creator, va înainta mereu în mod uniform și egal în aceeași direcție, fără să i se întâmple uneori să se îndrepte spre dreapta sau spre stânga sau să dea înapoi. S-a râs de Epicur atunci

când a inventat mișcarea de declinație; el a presupus-o în mod gratuit pentru a scăpa de labirintul necesității fatale a tuturor lucrurilor, neputând să aducă nici un temei acestei noi părți a ipotezei sale. Ea șoca noțiunile cele mai evidente ale spiritului nostru căci se concepea în mod clar că pentru ca un atom care descrie o linie dreaptă timp de două zile și se abate de la drumul său la începutul celei de-a treia zi, trebuie fie să întâlnească vreun obstacol, fie să aibă vreo dorință de a se îndepărta de la drumul său, fie să conțină vreo energie[43] care începe să se consume în acel moment. Primul temei nu se susține în spațiul vid, cel de al doilea este imposibil pentru că un atom nu are virtutea de a gândi. Al treilea este de asemenea imposibil într-un corpuscul absolut unu.

[Este bine să observăm, înainte să trecem mai departe, o mare diferență între materie și suflet. Materia este ceva incomplet; îi lipsește sursa acțiunilor. Iar când îi este dată o impresie, materia nu o păstrează decât exact pe aceasta și pentru un singur moment. Din această pricină materia nu este capabilă să păstreze prin ea însăși o mișcare circulară, pentru că această mișcare nu este destul de simplă pentru ca ea să și-o poată aminti, ca să zicem așa. Ea își amintește numai de ceea ce i s-a întâmplat în ultimul moment sau mai degrabă *in ultimo signo rationis*, adică ea își amintește direcția în conformitate cu dreapta mișcătoare fără să aibă darul de a-și aminti preceptul care i s-ar da de a se îndepărta de această dreaptă mișcătoare pentru a rămâne mereu pe circumferință. Este motivul pentru care corpul nu păstrează mișcarea circulară, deși ar începe să o execute, mai puțin dacă nu este obligat. Iată pentru ce un atom nu poate să învețe decât să înainteze în linie dreaptă, atât este de mărginit și de imperfect; cu totul altfel este cazul unui suflet sau al unui spirit. Cum este o substanță adevărată, sau o ființă completă, care este sursa acțiunilor sale[44], el își amintește ca să zicem așa (în mod confuz, se înțelege) de toate stările sale precedente, fiind afectat de acestea. Aceasta, «substanța adevărată», nu-și păstrează numai direcția, cum face atomul, ci și legea schimbărilor de direcție sau legea curburilor, ceea ce atomul nu este capabil să facă; în timp ce în atom nu există decât o singură schimbare, în modificările sufletului există o infinitate, fiecare păstrându-și legea proprie, căci atomul lui Epicur, deși dotat cu părți, este un lucru simplu în interiorul său, în timp ce sufletul, deși fără părți, cuprinde în interiorul său un număr mare de varietăți, sau mai curând un număr infinit, prin mulțimea reprezentărilor lucrurilor externe, sau mai degrabă prin reprezentarea universului, așezate aici de Creator[45]. Dacă dl. Bayle a considerat această diferență între *conatus*-urile corpurilor și cele ale sufletelor, de care știam câte ceva în prima mea tinerețe, făcând publică o *ipoteză fizică* (noțiune de care dl. Lantin[46] din Dijon a fost frapat,

după cum mi-a mărturisit într-o scrisoare), el nu mi-ar fi opus comparația unui atom al lui Epicur cu sufletul uman, așa cum face aici.]

VI. Să folosim toate aceste chestiuni: sufletul lui Caesar este o ființă căreia unitatea îi convine în sens riguros. Facultatea de a gândi este o proprietate a naturii sale, după sistemul domnului L. Sufletul a primit această facultate de la Dumnezeu, atât în ce privește posesia cât și în ce privește execuția. Dacă primul gând *pe care și-l dă* este un sentiment de plăcere,

[Nu concep faptul că sufletul *își dă* sentimente prime. El le-a primit de la Dumnezeu împreună cu ființa sa în momentul creației, căci aceasta a avut loc mai întâi; în primele sentimente el le-a primit în mod virtual pe toate celelalte.]

nu înțeleg pentru ce al doilea gând nu va fi de asemenea un sentiment de plăcere, căci atunci când cauza totală a unui efect rămâne aceeași, efectul nu se poate schimba.

[Cauza totală nu rămâne aceeași. Gândurile prezente cuprind o tendință spre alte gânduri. Căci sufletul nu are numai percepție, ci și apetiție[47]. Dar tinzând spre noi plăceri, el întâlnește uneori dureri.]

În al doilea moment al existenței sale sufletul nu primește o nouă facultate de gândire, el nu face decât să rețină facultatea pe care o avea în primul moment, fiind la fel de independent de concursul oricărei alte cauze în al doilea moment ca în primul; deci trebuie să reproducă în al doilea moment același gând pe care tocmai îl reprodusese.

[În nici un caz, pentru că el tinde spre schimbare după legile apetiției[48], după cum corpul tinde spre mișcare după legile mișcării[49].]

Dacă îmi veți obiecta că trebuie să fie într-o stare de schimbare și că nu ar fi în cazul pe care l-am presupus, vă răspund că schimbarea sa va fi asemănătoare cu schimbarea atomului. Căci un atom care se mișcă în mod continuu pe aceeași linie dobândește în fiecare moment o situare nouă, dar care este asemănătoare cu situația precedentă. Deci, pentru ca sufletul să persiste în starea sa de schimbare, este suficient ca el să producă un nou gând asemănător cu cel precedent.

[Am explicat deja mai sus marea diferență care există între legile mișcării unui corp, așa cum este atomul, și cele ale sufletului. Iar diferența între gândirea sufletului și mișcarea atomului ne-o poate face cunoscută. Mișcarea spontană constă în tendința în linie dreaptă; nimic nu este atât de simplu. Dar gândirea cuprinde un obiect material extern actual care este corpul uman, iar acest obiect este compus și conține un număr foarte mare de modificări prin care el este legat de corpurile înconjurătoare și prin mijlocul lor, din treaptă în treaptă, de toate celelalte. Iar tendințele sufletului spre noi gânduri corespund tendinței corpului spre figuri noi și mișcări noi. Și cum aceste mișcări noi pot determina

obiectul să treacă de la ordine la dezordine, reprezentările lor în suflet pot de asemenea să determine sufletul să treacă de la plăcere la neplăcere.]

Să nu ne limităm atât de mult, să acceptăm metamorfoza gândurilor; trebuia ca trecerea de la un gând la altul *să cuprindă vreun temei* de afinitate. Dacă presupun că la un moment dat sufletul lui Caesar vede un arbore care are flori și frunze, eu pot înțelege (presupunând că un spirit creat poate avea idei, în ciuda temeiurilor care ne împiedică să înțelegem acest fapt) că tot la fel de curând el dorește să vadă ceva care să nu aibă decât frunze, și apoi un altul care să nu aibă decât flori; și că în acest fel sufletul își va face succesiv mai multe imagini care se vor produce unele din altele. Dar nu am putea să ne reprezentăm drept posibile *schimbarea albului în negru* și a lui da în nu, nici salturile tumultuoase de la pământ la cer, atât de obișnuite pentru gândirea umană. Nu am putea înțelege cum a putut pune Dumnezeu în sufletul lui Julius Caesar principiul a ceea ce voi spune acum: i se va întâmpla fără îndoială de mai multe ori să fie înțepat cu un ac în timp ce suge. Este nevoie deci de ipoteza pe care o examinăm aici, și anume că sufletul său se modifică printr-un sentiment de durere *imediat după percepțiile agreabile* date de dulceața laptelui, pe care le avusese cu două sau trei minute mai înainte. Prin ce resort a fost determinat să-și întrerupă plăcerile și să își dea brusc un sentiment de durere *fără să îl avertizeze nimic* pentru a se pregăti pentru schimbare, *nici fără să se fi întâmplat ceva nou în substanță* «?» Dacă veți parcurge viața acestui împărat veți găsi la fiecare pas materia unei obiecții chiar mai puternice decât aceasta.

[Să parcurgem ceea ce ni se spune aici: este necesar ca trecerea de la un gând la altul *să conțină vreo* legătură sau vreo *rațiune*; ceea ce ni s-a arătat. Dacă sufletul lui Caesar nu avea decât gânduri distincte pe care și le dădea în mod voluntar, trecerea de la un gând la altul putea să fie așa cum propune dl. Bayle «trecerea» de la un arbore la altul, de exemplu. Dar în plus față de percepțiile de care sufletul își amintește, acesta are o grămadă infinită de «percepții» confuze pe care nu le poate descurca și prin care își reprezintă corpurile care sunt în afara sa; sufletul ajunge la percepții distincte neasemănătoare cu precedentele pentru că corpurile pe care sufletul și le reprezintă au trecut brusc la ceva care afectează puternic corpul său. Astfel, sufletul trece uneori de la alb la negru sau de la da la nu fără să știe cum, sau cel puțin într-un fel involuntar. Căci ceea ce produc în suflet aceste gânduri confuze și aceste sentimente este atribuit corpurilor. Așadar, nu trebuie să ne mirăm dacă un om care mănâncă dulceață și este înțepat de un animal trece imediat de la plăcere la durere fără să vrea. Căci animalul a afectat deja corpul uman, apropiindu-se de el înainte de a-l înțepa, iar reprezentarea acestui fapt i-a afectat deja sufletul, dar într-un

mod imperceptibil. Cu toate acestea, în suflet ca și în corp, imperceptibilul devine puțin câte puțin perceptibil; astfel sufletul se modifică el însuși fără voie, căci el este sclav prin sentimentele și gândurile confuze pe care le are după stările corpului său și ale altor corpuri în raport cu corpul său. Iată deci prin ce resorturi sunt uneori întrerupte plăcerile și se succed durerile, fără ca sufletul să fie avertizat întotdeauna sau să fie pregătit pentru asta, ca atunci când de exemplu animalul care îl va înțepa se apropie fără zgomot, sau dacă este vorba de o viespe, de exemplu, atunci când o distracție ne împiedică să fim atenți la zumzetul viespei care se apropie. Astfel, nu trebuie spus că nu s-a întâmplat nimic nou în substanța acestui suflet care să îl facă să simtă înțepătura; acestea sunt presimțăminte[50] confuze sau mai bine spus dispoziții imperceptibile ale sufletului care își reprezintă dispozițiile înțepăturii în corpuri.]

VII. Am înțelege ceva de aici dacă am presupune că sufletul uman nu este un spirit ci mai degrabă o mulțime de spirite, fiecare cu funcțiile lui, care încep și sfârșesc exact cum o cer schimbările care se fac în corpul uman. Ca o consecință ar trebui spus că ceva analog cu un set imens de roți și de resorturi sau de materii care fermentează, dispus după vicisitudinile mașinii noastre, trezește sau adoarme pentru un anumit timp acțiunea fiecăruia din aceste spirite; dar atunci sufletul omului nu ar mai fi o substanță, ci ar fi un *ens per aggregationem*, un amas, o grămadă de substanțe, exact la fel cum sunt substanțele materiale. Noi găsim aici o *ființă unică* ce formează când bucuria, când durerea etc., nu găsim mai multe ființe, dintre care una produce speranța, alta disperarea etc.

[Dl. Bayle are dreptate să respingă această compoziție a sufletului, care l-ar face distructibil și disipabil, pentru că sufletul ar fi un amas. Dar nu avem nevoie de o compoziție a substanței sufletului, este suficient ca gândurile sale să fie compuse și să cuprindă un număr mare de obiecte și de modificări cunoscute în mod distinct sau în mod confuz, așa cum ne face ne arată experința. Căci, deși sufletul este o substanță simplă și unică, acesta nu are niciodată percepții simple și unice. El are simultan mai multe percepții distincte de care își poate aminti și o infinitate de percepții confuze care sunt atașate aici, cărora nu poate să le deosebească ingredientele. Această compoziție de gânduri, care nu trebuie să producă decât alte gânduri compuse, nu are nevoie de acea mulțime de spirite. Fiecare modificare parțială a stării precedente a sufletului contribuie la modificarea următoare a sufletului și îi determină o nouă modificare.]

Observațiile pe care tocmai le-am citit nu sunt decât dezvoltarea observațiilor pe care dl. L. mi-a făcut onoarea să le examineze. Voi face câteva reflecții în legătură cu răspunsurile sale.

[Astfel tot ceea ce dl. Bayle a spus până aici nu este decât întărirea primelor sale obiecții, în care vorbește ca și cum nu i-aș fi răspuns încă. Acum el începe să replice răspunsului meu inserat în *Histoire des Ouvrages des Savants*, iulie 1698, și care trebuie considerat ca inserat aici[51].]

VIII. El spune că *legea substanței animalului îl poartă de la bucurie la durere în momentul când se observă posibilitatea continuității în corpul său, pentru că legea substanței indivizibile a acestui animal este de a reprezenta ceea ce se petrece în corpul său așa cum știm din experiență, și chiar de a reprezenta oarecum și în raport cu acest corp tot ceea ce se întâmplă în lume.* Aceste cuvinte sunt o bună explicație a temeiurilor acestui sistem; sunt ca să zicem așa deznodământul și cheia sistemului; dar în același timp reprezintă punctul de vedere al obiecțiilor celor care găsesc drept imposibilă această nouă ipoteză. Legea despre care ni se vorbește presupune un decret al lui Dumnezeu și arată cum se acordă acest sistem cu cel al cauzelor ocazionale.

[Nu concep legea seriei modificărilor unui suflet ca pe un simplu decret al lui Dumnezeu, ci ca pe un efect al decretului constând în natura sufletului, ca pe o lege înscrisă în substanța sa. Atunci când Dumnezeu pune într-un automat o anumită lege sau o regulă a acțiunilor de executat el nu se mulțumește să îi dea un ordin prin decretul său, ci îi dă în același timp mijlocul de a-l executa; este o lege înscrisă în natura sau structura sa. Îi dă o structură în virtutea căreia acțiunile pe care Dumnezeu vrea sau permite să le facă animalul se vor produce în mod natural. Eu am aceeași noțiune de suflet; îl consider un automat imaterial a cărui constituție internă este o concentrare sau o reprezentare a unui automat material și «care» produce în mod reprezentativ în acest suflet același efect.]

Aceste două sisteme se întâlnesc în acest punct, și anume că există legi după care *sufletul omului trebuie să își reprezinte ceea ce se întâmplă în corp așa cum știm din experiență.* Ele se despart în felul de executare a acestor legi. Cartezienii pretind că Dumnezeu este executantul lor, dl. L. vrea ca sufletul însuși să le ducă la îndeplinire. Acest fapt mi se pare imposibil, sufletul neavând instrumentele necesare pentru o asemenea acțiune. Deci, oricât ar fi de infinită cunoașterea și puterea lui Dumnezeu, el nu ar putea să facă printr-o mașină lipsită de o anumită piesă ceea ce cere concursul acestei piese. Ar trebui ca el să suplinească această lipsă și în acest caz el ar fi cel care produce efectul și nu mașina. Vom arăta că sufletul nu are instrumentele necesare pentru punerea în execuție a legii divine despre care ni se vorbește și pentru asta ne vom servi de o comparație. Să ne imaginăm prin absurd un animal creat de Dumnezeu și destinat să cânte neîncetat; el va cânta mereu, este indubitabil; dar dacă Dumnezeu îi destină o anumită tablatură[52] trebuie în mod necesar fie să i-o pună înaintea

ochilor, fie să i-o imprime în memorie, fie să îi dea un aranjament de mușchi care să facă după legile mecanicii ca un ton să urmeze mereu după altul exact după ordinea din tablatură. Nu înțelegem ca fără asta animalul să fie capabil vreodată să se conformeze cu totul suitei de note pe care i-a indicat-o Dumnezeu.

[Este suficient să ne închipuim un cântăreț în Biserică sau de Operă angajat să își execute la anumite ore funcția de a cânta și care găsește în Biserică sau în Operă o carte de muzică în care are piesele muzicale sau tablatura pe care trebuie să o cânte la zilele și la orele indicate. Acest cântăreț cântă cu cartea închisă, ochii săi fiind dirijați de către carte, limba și vocea fiind dirijate de către ochi; sufletul său cântă ca să zicem așa din memorie sau ceva echivalent memoriei căci, deoarece cartea de muzică, ochii și urechile nu ar putea să influențeze sufletul, trebuie să găsească «notele» prin el însăși, și chiar fără dificultate ori eforturi și fără să caute ceea ce creierul și organele sale găsesc cu ajutorul cărții. Se întâmplă așa pentru că întreaga tablatură a acestei cărți, sau a cărților pe care va urma să le cânte succesiv, este gravată în sufletul său în mod virtual încă de la începutul existenței sufletului; cum această tablatură a fost gravată într-un anumit fel în cauzele materiale înainte de a veni să compună aceste piese și de a face din ele o carte. Dar sufletul nu ar putea să o perceapă, căci este cuprinsă în percepțiile confuze ale sufletului care exprimă în detaliu întregul univers. Și nu ar putea să o perceapă în mod distinct decât în timp, după cum organele sale sunt impresionate în special de notele acestei tablaturi.]

Să aplicăm sufletului omului un asemenea plan. Dl. L. vrea ca el să primească nu numai facultatea de a produce neîncetat gânduri, dar și facultatea de a urma mereu o asemenea ordine de gânduri care corespunde schimbărilor continui ale mașinii corpului. Această ordine de gânduri este ca tablatura prescrisă animalului muzician despre care am vorbit mai sus. Nu ar trebui oare ca sufletul, pentru a-și schimba în fiecare moment percepțiile sau modificările după această tablatură de gânduri, să cunoască suita de note și să se gândească la asta în mod actual? Or, experiența ne arată că el nu știe nimic de asta.

[Am arătat deja de mai multe ori că sufletul face multe lucruri fără să știe cum o face atunci când o face prin intermediul percepțiilor confuze și al înclinațiilor sau apetițiilor imperceptibile care există aici întotdeauna în număr foarte mare și pe care, în consecință, este imposibil ca sufletul să le perceapă sau să poată să le deosebească. Niciodată percepțiile noastre nu sunt perfect unite, așa cum ar putea fi o linie dreaptă. Ele sunt întotdeauna acoperite cu ceva nesensibil[53], care conține ceva confuz, chiar și atunci când este clar. Astfel, noțiunile culorilor sunt clare și se pot înțelege ușor, dar sunt confuze, căci compoziția lor nu se descoperă deloc prin opinia pe care o avem despre ele. Ele

conțin în interiorul lor ceva luminos care le activează față de obiectul din care vin și față de mijlocul pe unde trec. Și ele trebuie să se resimtă de toate acestea și, în consecință, de o infinitate de lucruri care diversifică mijlocul pe care îl traversează, așa cum apa se resimte întotdeauna puțin de la canalul său. Am arătat în altă parte că percepția confuză a consimțământului[54] sau a consimțămintelor care se află în acorduri[55] sau în dezacorduri[56] consistă într-o aritmetică ocultă. Sufletul socotește bătăile unui corp care este în vibrație, iar când aceste bătăi se întâlnesc în mod regulat la intervale scurte el găsește în asta o plăcere. Sufletul face aceste socoteli fără să o știe. În acest fel el face o infinitate de mici operații foarte corecte, deși nu sunt voluntare și nici cunoscute decât prin efectul notabil unde ajung ele în fine, dându-ne o opinie clară dar confuză, pentru că sursele sale nu sunt percepute. Trebuie ca rațiunea să încerce să o suplinească, așa cum se întâmplă în muzică în care s-au descoperit proporțiile care dau consimțământul[57].]

Nu ar trebui oare cel puțin ca sufletul, în ciuda acestei cunoașteri a ceea ce face, să aibă un șir de instrumente particulare care să fie fiecare o cauză necesară a unui gând sau altul? Nu ar trebui să le situăm în asemenea fel încât una să opereze exact după alta, după corespondența prestabilită între schimbările mașinii corpului și gândurile sufletului? Deci, este cert că o substanță imaterială simplă și indivizibilă nu poate să fie compusă din această mulțime nenumărată de instrumente particulare situate unul înaintea altuia după ordinea tablaturii în discuție. Deci, nu este posibil ca sufletul să execute această lege.

[Această ultimă obiecție a dl. Bayle merge până aici; el însuși se alătură răspunsului meu și pare să recunoască că acesta este plauzibil și ar putea să rezolve dificultatea. Căci răspunsesem într-adevăr, dinainte, că sufletul are toate aceste instrumente pe care le cere dl. Bayle, situate așa cum trebuie. Dar care nu sunt materiale. Acestea sunt percepțiile precedente din care se nasc cele următoare prin intermediul legilor apetițiilor. Iată ceea ce spune în această privință dl. Bayle.]

Dl. L. presupune că sufletul nu cunoaște în mod distinct percepțiile sale care urmează, *dar că le simte în mod confuz și că există în fiecare substanță urme a tot ceea ce i s-a întâmplat și a tot ceea ce i se va întâmpla, dar această mulțime de percepții ne împiedică să le deosebim.* Dar «care este» mijlocul de a concepe *urmele* într-o substanță indivizibilă, simplă, imaterială?

[Prin urme se înțeleg mărci care pot fi imateriale așa cum sunt raporturile, expresiile, reprezentările, efectele prin care se poate cunoaște o cauză trecută, sau cauzele prin care se poate cunoaște un efect viitor. Pentru că există un mare număr de varietăți în starea prezentă a sufletului care *cunoaște* multe lucruri

simultan și *simte* infinit mai multe, și pentru că aceste varietăți prezente sunt un efect al celor dintr-o stare precedentă și o cauză a celor dintr-o stare viitoare, s-a crezut că le putem numi *urme* ale trecutului și viitorului, în care un spirit destul de pătrunzător ar putea să recunoască și pe unul și pe altul; înțelegerea noastră însă nu ar putea merge atât de departe.]

Dl. L. continuă astfel: *Starea prezentă a fiecărui suflet este o urmare naturală a stării sale trecute. Sufletul, așa simplu cum este, are întotdeauna un simțământ compus din mai multe percepții simultan, ceea ce operează atât de mult pentru scopul nostru ca și cum el ar fi compus din piese ca o mașină. Căci fiecare percepție precedentă are influență asupra celor viitoare, în conformitate cu o lege de ordine, care este în percepții ca și în mișcări... Percepțiile care se află simultan în același suflet conțin o mulțime cu adevărat infinită de mici simțăminte indistincte pe care urmarea trebuie să le dezvolte; nu trebuie să ne mirăm de varietatea infinită a ceea trebuie să rezulte cu timpul. Toate acestea nu sunt decât o consecință a naturii reprezentative a sufletului, care trebuie să exprime ceea ce se întâmplă și chiar ceea ce se va întâmpla în corp, și oarecum în toate celelalte lucruri prin conexiunea sau corespondența tuturor părților lumii.* Nu am prea multe de replicat aici; spun numai că această supoziție, când va fi bine dezvoltată, este adevăratul mijloc de a rezolva toate dificultățile. Dl. L., prin puterea de înțelegere a marelui său geniu, a înțeles foarte bine toată întinderea și toată forța obiecției și unde trebuie să fie sursa remediului inconvenientului principal. Sunt convins că va aplana ceea ce ar putea fi cel mai riscant în sistemul său și că ne va arăta lucruri minunate despre natura spiritelor. Nimeni nu poate călători mai util ori mai sigur decât el în lumea inteligibilă. Sper că aceste frumoase lămuriri vor face să dispară toate dificultățile care s-au arătat până acum imaginației mele și că el va rezolva foarte bine dificultățile mele și chiar pe cele ale Părintelui François Lami care se găsesc în vol. 2 al *Cunoașterii de sine*, de la p. 225 până la p. 243, ediția Paris 1699. Și cu această speranță am putut să spun, fără să fie un compliment, că sistemul său trebuie să fie considerat ca o cucerire importantă. Nu se va face o problemă din aceea că în loc să considerăm, ca în supoziția cartezienilor, că nu există decât o singură lege generală pentru uniunea tuturor spiritelor, preferăm supoziția că Dumnezeu vrea să dea fiecărui spirit o lege particulară de unde se pare că rezultă că constituția primitivă a fiecărui spirit este diferită de oricare alta în mod specific. Nu există niciodată doi oameni care să aibă aceleași gânduri, nu zic o lună, dar nici măcar timp de două minute; deci trebuie ca principiul de gândire să aibă în fiecare o regulă și o natură particulară. Dar nu zic oare tomiștii că în natura angelică există tot atâtea specii câți indivizi?

[Răspunzând cu grijă și cu precizie, frază cu frază, dificultăților dl. Bayle, într-un fel mereu uniform și întemeiat pe același principiu, sper că am aplanat tot ceea ce i s-a părut riscant, și se pare că el însuși părea în fine destul de dispus să își abandoneze obiecțiile. Am răspuns de asemenea în altă parte la dificultățile Părintelui François Lami care nu erau decât niște neînțelegeri. În fine, rezumatul sistemului meu revine la aceea că fiecare monadă este o concentrare a universului și că fiecare spirit este o imitație a divinității. Că în Dumnezeu universul este nu numai concentrat dar și exprimat perfect, iar în fiecare monadă creată există numai o parte exprimată în mod distinct, care este mai mare sau mai mică după cum sufletul este mai mult sau mai puțin excelent, tot restul infinit nefiind exprimat decât în mod confuz. Dar că în Dumnezeu există nu numai concentrarea dar și sursa universului. El este centrul originar din care emană toate celelalte, iar dacă din noi ceva emană în afară, nu se întâmplă în mod nemediat, ci prin aceea că s-a dorit să se acomodeze mai întâi lucrurile cu dorințele noastre. În fine, atunci când spunem că fiecare monadă, suflet, spirit a primit o lege particulară, trebuie să adăugăm că nu este decât o variație a legii generale care conduce universul; și că este așa cum același oraș ar părea diferit după diferitele puncte de vedere din care îl privim. Astfel, nu este necesar ca sufletele umane să difere în mod specific între ele, mai degrabă opinia contrară este corectă, căci este sigur că niciodată două frunze, două ouă, două corpuri, deși de aceeași specie, nu se aseamănă în mod perfect; varietățile infinite pe care nu am putea să le cuprindem sub aceeași noțiune fac alți indivizi dar nu alte specii. Este uimitor că înțelepciunea suverană a găsit prin substanțe reprezentative mijlocul de a varia aceeași lume în același timp în mod infinit, căci lumea, având deja o varietate infinită în ea însăși și fiind variată așa cum este și exprimată în mod divers printr-o infinitate de reprezentări diferite, primește o infinitate de infinități. Nu am putea să răspundem mai bine naturii și intențiilor autorului său inexprimabil care depășește în perfecțiune tot ceea ce putem noi gândi despre asta.]

Note

[1] Pierre Bayle (1647-1706), filosof francez, autor al lucrărilor *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme du P. Maimbourg*, 1862; *Dictionnaire historique et critique*, 1696-1697, ediția a doua 1702 - lucrare ce a avut un mare succes și o influență considerabilă. În câteva cuvinte, liniile de forță ale sistemului de gândire al lui Bayle sunt următoarele: toleranță pentru toți, întemeiată pe imposibilitatea în care se găsesc teologii și filosofii de a oferi o

certitudine absolută; rațiunea servește la punerea în întreaga lumină a valorii argumentelor prezentate de teologi și filosofi; rațiunea ne dă (numai) câteva indicii despre existența lui Dumnezeu și existența sufletului; fizica este limitată la experiență și la ipoteze probabile; morala este întemeiată pe lumina naturală și redusă la practică; morala și fizica sunt separate de filosofie și teologie.

[2] Textul de față reprezintă scrisoarea adresată de Leibniz lui Basnage de Beauval, editorul revistei *Histoire des Ouvrages des Savants*, scrisoare pe care editorul a publicat-o în iulie 1698.

[3] *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp* (vezi G IV, 477-487; *Opere*, pp. 321-348).

[4] *Remarques sur l'harmonie de l'ame et du corps*, post-scriptum al unei scrisori adresate lui Basnage de Beauval (G IV, 493-498).

[5] Leibniz folosește principiul inerției, enunțat de Kepler, pentru a argumenta împotriva cartezienilor.

[6] Adică legea substanței individuale.

[7] Respingerea obiecției aduse de Bayle este făcută prin apel la teoria substanței simple. Trebuie notat că această teorie se deosebește în mod fundamental de teoria carteziană a substanței. Trecerea de la starea de bucurie la starea de durere se face, după Leibniz, chiar și atunci când sufletul ar fi singur în univers, deorece sufletul este o substanță simplă, adică o substanță dotată cu forță, în virtutea căreia el acționează.

[8] Concepând sufletul ca două substanțe independente, pe linia lui Descartes, J. de Cordemoy, L. de la Forge și A. Geulincx, creatorii ocazionalismului, au fost nevoiți să facă apel la „cauze ocazionale". Modificările corpului nu sunt cauze ale modificării sufletului, susțin ocazionaliștii, ci sunt cauze ocazionale, adică sunt doar ocazii pentru modificările sufletului. Adevărata cauză a modificărilor uneia dintre substanțe de către cealaltă este însă Dumnezeu. Ulterior, Malebranche, cel mai cunoscut reprezentant al ocazionalismului, a susținut că Dumnezeu este cel care intervine în mod direct pentru a produce o schimbare a uneia dintre substanțe asupra celeilalte.

[9] Leibniz folosește adesea expresiile „ordinea lucrurilor", „ordinea naturală" și alte expresii aflate în legătură cu „ordine" pentru a susține următorul lucru. Lumea în care trăim se conduce după anumite legi. Chiar dacă uneori noi nu înțelegem unele legi și credem că s-a produs un eveniment supranatural, un eveniment miraculos, acest fapt se datorează puterii noastre reduse de înțelegere. Leibniz nu crede în minuni (nu avem însă în vedere sensul religios al acestui termen). Tot ceea ce se întâmplă în lume este în conformitate cu ordinea. Cu

alte cuvinte, putem spune că în mersul actual al lumii în care trăim evenimentele sunt între ele compatibile sau „composibile".

[10] Vezi *Disertație metafizică*, VII.

[11] Bayle are impresia că Leibniz nu apreciază sistemul cauzelor ocazionale pentru că ar lăsa loc la miracole, adică intervenția lui Dumnezeu asupra unei substanțe, prin care aceasta influențează altă substanță, ar fi catalogată de Leibniz drept miraculoasă. Or, ocazionaliștii nu susțin o intervenție miraculoasă, conchide Bayle. Din păcate, Bayle nu demonstrează teza că intervenția lui Dumnezeu nu este miraculosasă, ci se mulțumește să o nege.

[12] Pentru a înțelege starea prezentă a unei substanțe este nevoie de o inteligență infinită întrucât substanța își reprezintă întregul univers infinit.

[13] Leibniz face o distincție între mișcarea unui corp pe o linie dreaptă și mișcarea unui corp pe o traiectorie parabolică. În cazul din urmă intervine accelerația, prin urmare segmentele considerate vor diferi în viteză și în direcție de segmentele liniei drepte.

[14] Sinusul întors (*le sinus verse*) este orientat în sens invers cosinusului.

[15] În unele ediții (de exemplu Dutens și Erdmann) în loc de „arcul" există „aerul".

[16] Articolul *Zenon din Eleea*, din *Dictionnaire*.

[17] Textul conține intervenția lui Bayle, paragraf cu paragraf, urmată de comentariul lui Leibniz (marcat aici prin paranteze drepte).

[18] În acea perioadă, Bayle aprecia foarte mult ocazionalismul.

[19] Consecuția desemnează obișnuința de a asocia anumite idei sau percepții. Vezi *Monadologia*, § 26; *Nouveaux essais*, Avant-Propos.

[20] Cunoștințele obținute prin inducție sau din experiență nu au un caracter univesal și necesar întrucât temeiul lor nu este necesar. Credem că Leibniz vrea să susțină această idee și nu ideea că universalitatea ar fi susținută de cunoașterea temeiului, după cum pare să rezulte din această frază.

[21] Obiecția lui Bayle, rezultată din consecințele teoriei armoniei prestabilite, pune în evidență distrugerea fundamentului religiei, și anume ori sufletul omului este muritor ori sufletul animalului este nemuritor. În primul caz nu mai putem vorbi despre judecata de apoi, iar în cazul al doilea va trebui să introducem și pentru animale un fel de judecată de apoi.

[22] *les collections*. Credem că Leibniz are în vedere mulțimea „cunoștințelor".

[23] Leibniz respinge obiecția prin precizarea că atât sufletul uman cât și sufletul animal sunt imateriale și indestructibile, dar că în plus, sufletul omului este nemuritor și rațional. Așadar, dilema ridicată de Bayle este rezolvată prin precizarea că numai omul are un suflet muritor, în timp ce animalul are un suflet indestructibil. În ceea ce privește partea organică a ființelor vii, după

părerea lui Leibniz nașterea și moartea ființelor vii reprezintă un fel de creștere și dezvoltare, respectic descreștere și diminuare.

[24] Parantezele drepte, aici ca de altfel în întregul text, îi aparțin lui Leibniz

[25] François Bernier (1620-1688), filosof francez, autor al lucrării *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 1674.

[26] Natura reprezentativă a sufletului, în virtutea căreia sufletul își reprezintă ceea ce se întâmplă în univers se efectuează prin intermediul corpului. Nu se poate concepe ca sufletul să-și reprezinte lumea fără să aibă contact cu un corp. Sufletul este o oglindă vie a universului din punctul de vedere al sufletului și al corpului său.

[27] La Leibniz prin apercepție trebuie înțeles conștiința, adică faptul de a fi conștient. Prin urmare, animalele au și ele apercepție, dar nu în sensul conștiinței umane. Este o diferență nu de natură între cele două feluri de apercepții, ci de grad.

[28] Este un pasaj foarte însemnat. Leibniz exprimă aici esența teoriei sale a micilor percepții, teorie prin care a explicat cu succes, pentru acea perioadă, felul cum se efectuează cunoașterea în condițiile avansării unei teorii raționaliste asupra cunoașterii. Deși nu exclude simțurile, rolul prim îi revine intelectului.

[29] *le merveilleux*

[30] În ediția Gerhardt este menționat anul 1649, dar ediția a doua a lucrării lui Lami, *Connaissance de soi-meme*, a apărut în 1699.

[31] *Acta eruditorum*

[32] Disputa celor doi filosofi în legătură cu această chestiune se va finaliza în *Eseu de teodicee.*

[33] După ce a declarat că teoria armoniei prestabilite este un reper important pe drumul înțelegerii relației dintre corp și suflet, putând fi plasată în concurență cu teoria cauzelor ocazionale și cu teoria cartezianã, Bayle precizează că nu poate să îmbrățișeze această teorie întrucât constată aici numeroase dificultăți. Va prezenta în cele ce urmează aceste dificultăți, în număr de opt.

[38] Pentru Leibniz ceva este posibil dacă nu implică vreo contradicție. Așadar, a spune despre Dumnezeu că nu este posibil să facă ceva înseamnă a spune că ceea ce face este contradictoriu. Cu alte cuvinte, că face ceva care este în discordanță cu faptele, evenimentele și lucrurile existente.

[39] Negând influența fizică a sufletului asupra corpului și a corpului asupra sufletului, Leibniz nu neagă în mod absolut existența vreunei influențe. Dar aceasta nu este fizică, sau cauzală, ci este „metafizică".

[40] Ideea de structură este o idee foarte valoroasă, iar dacă avem în vedere că este formulată în secolul al XVII-lea putem să înțelegem de ce această ideee i se pare dificil de înțeles lui Bayle. De abia în secolul nostru structura joacă un

rol însemnat în înțelegerea lumii. Într-o scrisoare către P. Varignon, Leibniz scria că cele spuse de el vor revoluționa filosofia (și științele) dar că nu vor fi cu adevărat înțelese decât mult mai târziu.

[41] Afirmația lui Leibniz că oamenii și animalele au suflet și corp, cu alte cuvinte că sunt alcătuiți din substanță simplă și substanță compusă, poate să ducă la dilema compoziției.

[42] Este totuși greu de înțeles cum se acordă corpul cu sufletul, cum acționează el, cum primește ordinele de la suflet. Leibniz nu ne dă un răspuns aici.

[43] Teoria automatelor este teoria concurentă, elaborată de Descartes.

[44] *ebranler*

[45] Adică cel care a meșteșugit aceste mecanisme perfecte, adică Dumnezeu.

[46] *ressorts*

[47] *ressort*

[48] Sufletul, fiind o substanță simplă, fiind un atom formal, are în sine principiul de acțiune, adică forța. Acțiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta, poate fi numită apetițiune. Vezi *Monadologia*, § 15.

[49] Substanța simplă, deși nu are părți, conține mulțimea reprezentărilor lucrurilor exterioare. Leibniz accentuează ideea de a nu se confunda părțile formale cu părțile materiale ale sufletului. Sufletul nu are părți materiale, dar are părți formale. Reprezentările lucrurilor exterioare nu atentează la simplitatea sufletului.

[50] Jean-Baptiste Lantin de Damery (1680-1756), membru al Academiei de științe din Dijon, autor al unui *Supplément au Glossaire du Roman de la Rose.*

[51] *appetit*

[52] *appetit.* Leibniz folosește uneori *apetition,* alteori *apetit.*

[53] Corpul și sufletul acționează după legi diferite, sufletul după legile finale, prin apetiții, scopuri etc., iar corpul după legile eficiente, sau ale mișcării, prin mișcările pe care le efectuează.

[54] *pressentiments*

[55] Răspusul la care se referă Leibniz este *Lămurirea dificultăților pe care domnul Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul.*

[56] Tablatura este un vechi sistem de notație muzicală, cu ajutorul literelor alfabetului, al cifrelor și al altor semne așezate pe linii paralele.

[57] *desensible*

[58] *agrements*

[59] *consonances*

[60] *dissonances*

[61] *agrements*

IV

DESPRE CEEA CE ESTE INDEPENDENT DE SIMȚURI ȘI DE MATERIE

Notiță introductivă

Sub denumirea Despre ceea ce este independent de simțuri și de materie *am grupat câteva scrieri leibniziene care tratează două chestiuni deosebit de importante: dacă există ceva în minte care să nu provină din simțuri, respectiv dacă există ceva în natură care să nu fie material. Primele trei scrieri pe care le prezentăm reprezintă trei redactări succesive ale unei scrisori pe care Leibniz voia să o trimită reginei Sophie-Charlotte ca răspuns la o scrisoare pe care regina i-o comunicase lui Leibniz înaintea sosirii sale la Berlin, din mai 1702. Urmează o scrisoare din partea lui Toland ca răspuns la afirmațiile lui Leibniz și, în fine, trei texte cu comentariile lui Leibniz făcute textului lui Toland.*

Leibniz afirmă că noi cunoaștem prin simțuri și prin intelect. Prin intermediul simțurilor luăm cunoștință de calitățile sensibile ale obiectelor iar prin intermediul intelectului luăm cunoștință de calitățile inteligibile, sau din altă perspectivă putem spune că prin simțuri cunoaștem obiectele sensibile, iar prin intelect obiectele inteligibile.

Simțurile nu ne fac însă să cunoaștem ce sunt aceste calități sensibile, motiv pentru care acestea pot fi numite pe bună dreptate „calități oculte", pentru că pentru explicarea lor nu pot fi folosite definițiile nominale. Noțiunile calităților sensibile sunt clare, de exemplu pe baza noțiunii „albastru" putem să recunoaștem un obiect albastru, dar nu sunt distincte, adică nu putem pezenta notele caracteristice ale culorii albastru prin care deosebim un obiect albastru de alte obiecte.

Pe lângă ideile calităților sensibile, care ne vin dintr-un anumit simț extern, există idei pe care le avem din mai multe simțuri, de exemplu numărul, mărimea, spațiul, figura sau mișcarea. Aceste idei sunt atribuite simțului comun sau imaginației, fiind clare, distincte și susceptibile de definiție.

În afara simțurilor, intelectul reprezintă altă sursă importantă a cunoștințelor noastre. Intelectul are ca obiect privilegiat eul. Leibniz afirmă că în mod evident cunoștințele pe care le avem despre noi înșine nu ne vin din simțuri, mintea conținând anumite concepte și anumite idei care se află în mod originar în minte.

Leibniz susține existența a două feluri de concepte înnăscute, și anume conceptele matematice și conceptele metafizice. Conceptele își au originea în apercepție. Eul este conștient că există, că este unul, că are capacitatea de a acționa etc. Această concepție despre originea conceptelor este prezentată de Leibniz ca o paralelă cu concepția despre originea calităților sensibile. Astfel, percepția eului este concepută ca un fel de experiență senzorială imediată, motiv pentru care Leibniz folosește expresia „simț intern".

Dintr-o altă perspectivă, ideile și conceptele metafizice sunt înnăscute în sensul că mintea este înțeleasă ca o substanță simplă, adică dotată cu forță sau capacitate de a acționa. În acest fel ideile sau conceptele sunt capacități specifice sau dispoziții de a acționa ale minții. Elaborând o nouă concepție asupra substanței, Leibniz face din minte o substanță simplă prin excelență, care are ideile și conceptele drept elemente constitutive.

Pe baza clasificării tripartite a facultăților de cunoaștere, Leibniz realizează clasificarea obiecteleor cunoașterii în obiecte sensibile (lucrurile sensibile exterioare), obiecte imaginabile (obiectele matematicii) și obiecte inteligibile (eul).

Imaginația joacă un rol important în teoria leibniziană a cunoașterii, oferindu-i un serios argument împotriva epistemologiei lui J. Locke, care a făcut confuzie între idei, din care sunt compuse definițiile, și imagini, cum sunt de exemplu obiectele matematice. Imaginația reprezintă fundamentul matematicii, Leibniz afirmând că matematica este știința lucrurilor imaginabile, adică obiectele ideilor matematice sunt lucruri imaginabile. Afirmând că geometria este știința imaginației universale, Leibniz vrea să susțină că adevăratul spațiu al unui geometru este un lucru ideal. Ideile de spațiu, de figuri sau de numere, clare și distincte după cum am văzut, sunt definiții ale acestor lucruri imaginabile.

Dacă cunoașterea își are originea în simțuri și în intelect care este rolul fiecăruia dintre ele? Provine cunoașterea în mod egal din simțuri și din intelect? La aceste întrebări Leibniz răspunde că simțurile și intelectul joacă roluri diferite în cunoaștere. În primul rând, pentru a respige teza empiristă a originii cunoașterii, Leibniz afirmă că simțurile nu ne pot da toate cunoștințele. Există idei și concepte care se află în mod originar în intelect (ființa, adevărul, ideea de bine, de frumos etc). Din această cauză, filosoful german nu este de acord decât parțial cu teza filosofilor empiriști, după care nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri. În al doilea rând, senzația este o condiție necesară pentru cunoaștere, dar nu este suficientă, în timp ce intelectul reprezintă condiția necesară și suficientă. În alt loc el va spune că simțurile au un rol de catalizator pentru cunoaștere, oferind ocazia pentru actualizarea ideilor înnăscute (Nouveaux essais sur l'entendement humain, *I, 1).*

Raționalismul leibnizian iese mai mult în evidență în ceea ce privește întemeierea cunoașterii. Cunoștințele empirice, sau adevărurile de fapt, sunt contingente, „opusul lor fiind posibil", în timp ce cunoștințele intelectuale, sau adevărurile de rațiune, sunt necesare, opusul lor fiind imposibil. Cu alte cuvinte dacă obținem o propoziție din experiență (să o notăm cu p) este posibil ca în alte împrejurări să obținem opusa acesteia (adică -p), în timp ce o propoziție obținută prin intermediul intelectului nu poate să aibă opusa sa adevărată.

Răspunsul leibnizian la cea de-a doua problemă este că materia este pasivă și că, prin urmare, nu poate acționa. În materie nu există un principiu de acțiune sau de schimbare, astfel încât aceasta suferă acțiunea altor corpuri. Aceste corpuri, înzestrate cu forță și percepție sunt substanțele, împărțite în mai multe categorii în funcție de proprietățile pe care le au. Unele substanțe au percepție și apetiție, numite monade sau entelehii, cum este cazul plantelor. Alte substanțe au în plus memorie, ajungând deci la treapta de suflete, cum este cazul animalelor. În fine, alte substanțe au în plus rațiune, și deci apercepție, cum este cazul omului.

Substanța este imaterială și activă, în timp ce materia este pasivă. Substanța este necreată și nepieritoare, vorbind în sens riguros. Dacă avem în vedere un sens mai slab al acestor termeni, atunci putem afirma că substanța începe să existe prin creație și dispare prin anihilație, fiind deci opera divinității. Nașterea este o dezvăluire, o creștere și o amplificare iar moartea este o învăluire, o descreștere și o diminuare. O substanță individuală, de exemplu, nu moare căci percepția sa nu încetează niciodată; are doar o percepție confuză datorată existenței unui număr infinit de mici percepții.

Textele sunt scrise în primii ani ai secolului al XVIII-lea, cel mai probabil în anul 1702, perioadă în care filosoful de la Hanovra lucra la Nouveaux essais sur l'entendement humain.

Ediții principale:

Gerhardt, VII, 489-508.

Klopp, X, 154-166.

Am folosit ediția Gerhardt, VII, 489-508.

1.
[Despre ceea ce este dincolo de simțuri și de materie][1]

Simțurile noastre externe ne fac să cunoaștem obiectele particulare cum sunt culorile, sunetele, mirosurile, gusturile și anumite calități ale percepției

tactile pe care le numim cald, frig etc[2]. În mod obișnuit se crede că noi înțelegem aceste calități sensibile, dar în fapt sunt chestiunile pe care le înțelegem cel mai puțin. De exemplu, culoarea roșu, gustul amar etc. sunt chestiuni despre care nu avem nici o explicație; este un nu știu ce căruia nu îi înțelegem rațiunea.

Dar există alte chestiuni mai inteligibile, care sunt atribuite simțului comun, pentru că nu au un simț extern de care să fie legate în mod unic și care să le fie caracteristic[3]. Astfel este ideea numerelor; acestea se găsesc deopotrivă în culori, sunete și pipăit. Și în acest fel noi percepem figuri care sunt comune culorilor și percepției tactile, dar pe care nu le remarcăm deloc în sunete. Și cum sufletul nostru compară numerele și figurile cunoscute prin pipăit, trebuie să existe un simț comun în care percepțiile diferitelor simțuri externe să se afle reunite.

Cu toate acestea, există și obiecte ale intelectului care nu sunt percepute cu ajutorul simțurilor externe; astfel este obiectul gândirii mele atunci când eu mă gândesc la mine însumi[4]. *Eul* și acțiunea mea adaugă ceva obiectelor simțurilor. Culoarea este ceva diferit de eul care o gândește. Deoarece concep că alte ființe au de asemenea dreptul să spună *eu* sau despre care ne putem gândi în acest fel, pot concepe ceea ce se numește *substanță*[5]. Astfel, putem spune că nimic nu este în intelect care să nu fie venit din simțuri, cu excepția intelectului însuși.

Ființa și adevărul nu se cunosc prin simțuri. Căci nu ar fi imposibil ca o creatură să aibă vise lungi și ordonate astfel încât tot ceea ce ar crede că percepe prin simțuri să nu fie decât pură aparență. Trebuie deci ceva dincolo de simțuri care să ne facă să distingem adevărul de aparență. Căci, așa cum învățații filosofi antici și moderni au remarcat deja, atunci când ceea ce eu cred că văd nu este decât un vis este întotdeauna adevărat că acest eu care gândește visând este ceva și gândește în mod efectiv în multe feluri; fapt care trebuie să aibă o explicație. Iar dacă aș găsi un adevăr matematic demonstrativ în timp ce visez, acesta ar fi tot la fel de adevărat ca atunci când sunt în stare de veghe.

Această concepție asupra ființei și adevărului se găsește, așadar, în acest *Eu* sau în simțul intern mai degrabă decât în simțurile externe[6]. De asemenea, aici găsim ce înseamnă a afirma, a nega, a ne îndoi, a voi, a acționa. Dar mai ales aici găsim forța consecințelor raționamentului; adică ceea ce se numește lumină naturală. De exemplu, din premisa

Nici un înțelept nu este vicios

inversând termenii putem obține concluzia

Nici un vicios nu este înțelept[7].

În timp ce din premisa

Orice înțelept este lăudabil

inversând termenii nu puteam obține

Orice «om» lăudabil este înțelept

ci

Unii «oameni» lăudabili sunt înțelepți[8].

Prin această lumină naturală recunoaștem că întregul este mai mare decât partea; de asemenea că dacă două lucruri sunt egale, scăzând din ele aceeași cantitate, lucrurile care rămân sunt de asemenea egale; de asemenea că dacă într-un balans totul este egal de-o parte și de alta, nimic nu va atârna mai greu; ceea ce putem să prevedem fără să avem vreo experință. Pe acest fel de fundamente se bazează aritmetica, geometria, mecanica și alte științe demonstrative.

De asemenea prin această lumină naturală noi recunoaștem adevărurile necesare în general. Căci simțurile (să presupunem că nu sunt vise) pot să ne facă să cunoaștem ceea ce este, dar nu ceea ce este în mod necesar sau ceea ce trebuie să fie, sau care nu ar putea fi altfel. De exemplu, după ce am verificat de un milion de ori că albastrul și galbenul amestecate dau culoarea verde, noi nu suntem siguri că acest fapt este necesar cât timp nu-i cunoaștem rațiunea. Căci este posibil să se găsească în univers o specie de albastru sau de galben care pot da o altă compoziție. Experiența ne face să credem că toate numerele care se pot diviza exact cu 9, sau fără să rămână vreun rest, sunt compuse din caractere a căror sumă este de asemenea divizibilă cu 9. De exemplu, numărul 37107 împărțit la 9 nu dă nici un rest; iar dacă facem suma cifrelor acestui număr, adică 3, 7, 1, 0, 7, adică 18, este de asemenea divizibilă cu 9, fără să ne dea vreun rest, ceea ce constituie temeiul demonstrației divizibilității cu 9. Cu toate acestea, după ce am experimentat-o de o sută de mii de ori, putem aprecia că probabil va reuși mereu, dar nu avem din această cauză o certitudine absolută, dacă nu cumva o deducem logic, la fel cum inducțiile nu ne oferă niciodată o certitudine perfectă[9].

Într-adevăr, există experiențe care reușesc de o infinitate de ori și în mod obișnuit, și cu toate acestea găsim exemple extraordinare, sau instanțe, în care acestea eșuează. De exemplu, în mod obișnuit dacă două linii drepte sau curbe se apropie în mod continuu, credem că aceste două linii se vor întâlni în cele din urmă, și mulți oameni vor fi gata să jure că asta se va întâmpla întotdeauna. Și cu toate acestea geometria ne arată linii extraordinare, care se numesc asimptote, care prelugite la infinit, se apropie continuu dar nu se întâlnesc niciodată.

Această considerație ne face să cunoaștem că există o lumină născută odată cu noi, deoarece simțurile și inducția nu ar putea niciodată să ne învețe adevărata universalitate nici ceea ce este absolut necesar, ci numai ceea ce este și ceea ce se află în cazurile particulare; și deoarece noi cunoaștem adevăruri universale și

necesare din științe, prin care suntem plasați deasupra animalelor, rezultă că noi am obținut aceste adevăruri în parte din ceea ce se află în noi. De asemenea, putem conduce un copil prin întrebări simple, în felul lui Socrate, fără să îi spunem nimic și fără să experimentăm ceva în această privință[10].

În fine, pentru a depăși simțurile nu trebuie decât să considerăm că există o infinitate de feluri posibile pe care universul ar fi putut să le primească în locul acestui șir de variații pe care l-a primit efectiv, și că planetele, de exemplu, puteau să se deplaseze cu totul altfel, spațiul și materia fiind indiferente la orice fel de figuri și de mișcări. Deci, trebuie ca temeiul care face ca lucrurile să fie, și să fi fost, în acest fel mai degrabă decât în altul să fie în afara materiei, și în acest fel trebuie să existe o substanță incorporală în univers[11].

Și cum forța în general sau acțiunea nu ar putea să vină numai din masa întinsă, putem aprecia că există ceva imaterial în creaturile particulare, doar dacă nu ne gândim că Dumnezeu acționează în cazul lor printr-un fel de miracol veșnic, ceea ce nu este prea rațional[12].

Sunt de acord totuși că simțurile externe ne sunt necesare pentru a gândi și că dacă nu am avea nici un simț, nu am putea gândi. Dar ceea ce este necesar pentru ceva, nu constituie neapărat esența acestuia. Aerul este necesar pentru viață, dar viața noastră este altceva decât aerul[13].

2.

Scrisoare despre ceea ce este dincolo de simțuri și de materie[14]

Doamnă,

scrisoarea scrisă altădată de la Paris la Osnabruc pentru Doamna Electoare, și pe care Majestatea Voastră mi-a dat-o s-o citesc de curând la Hanovra, mi s-a părut cu adevărat ingenioasă și interesantă[15]. Și cum tratează aceste două chestiuni importante: *dacă există ceva în mintea noastră care să nu vină din simțuri, și dacă există ceva în natură care să nu fie material*, în legătură cu care mărturisesc că nu sunt de acord cu autorul, mi-aș dori să mă pot explica într-un mod la fel de plăcut ca el pentru a mă supune ordinelor și pentru a satisface curiozitatea Majestății Voastre.

Ne servim de simțurile externe așa cum un orb se servește de bastonul său, acestea făcându-ne să cunoaștem obiectele lor particulare care sunt culorile, sunetele, mirosurile, gusturile și calitățile prcepției tactile. Dar ele nu ne dezvăluie ce sunt aceste calități sensibile și în ce consistă ele; de exemplu dacă roșul este o rotire a unor mici globuri făcute de lumină; dacă căldura este un vârtej al

unui praf foarte fin; dacă sunetul se face în aer ca cercurile în apa în care am aruncat o piatră, cum pretind unii filosofi; noi nu putem vedea toate acestea și nu am putea să înțelegem cum această rotire, aceste vârtejuri și aceste cercuri, dacă ar fi adevărat, ar determina exact acele percepții pe care le avem despre roșu, cald ori despre zgomot. Astfel, putem spune despre *calitățile sensibile* că sunt de fapt *calități oculte*, și că în acest fel trebuie să existe altele evidente care să le facă explicabile. Și departe ca noi să înțelegem numai lucrurile sensibile, așa cum își închipuie mulți, exact asta înțelegem cel mai puțin. Deși ne sunt familiare, nu le înțelegem mai bine din acest motiv, așa cum un pilot nu înțelege mai bine decât altul natura acului magnetic care se rotește spre nord, deși îl are mereu în fața ochilor în compas, iar din această cauză nu îl admiră mai mult. Nu neg că s-au descoperit multe în legătură cu natura acestor calități oculte, de exemplu știm că albastrul și galbenul amestecate dau întotdeauna verdele, de asemenea că ele ... fac albastrul și ...; dar noi nu am putea să înțelegem pentru asta cum percepția pe care o avem despre verde rezultă din percepțiile pe care le avem despre cele două culori care o compun[16]. Asta merge atât de departe încât noi nu am putea da definiții nominale pentru a explica termenii. Dacă voi spune cuiva: verdele este o culoare rezultată din amestecul albastrului și galbenului, el nu se va putea servi de această definiție pentru a recunoaște verdele atunci când îl întâlnește, ceea ce fac definițiile nominale. Căci albastrul și galbenul care sunt în verde nu se disting de acesta și nici nu sunt recunoscute, și că numai din întâmplare, ca să zicem așa, am aflat acest fapt observând că acest amestec compune întotdeauna verdele. Astfel, pentru ca un om să poată recunoaște verdele pe viitor el nu are alt mijloc decât de a i-l arăta acum, ceea ce nu este necesar pentru noțiunile mai distincte pe care le putem face cunoscute oamenilor prin descriere, deși nu avem obiectele la îndemână.

Există deci alte *cunoștințe*[17] *mai distincte* pe care le atribuim *simțului comun*, pentru că nu există simț extern de care să fie legate și pe care să-l caracterizeze. În acest fel putem da definiții termenilor sau cuvintelor pe care le folosim. Astfel este ideea *numerelor* care se găsesc deopotrivă în simțuri, culori și pipăit. Tot în acest fel noi percepem *figurile* care sunt comune culorilor și pipăitului, dar pe care nu le observăm în sunete. Cum sufletul nostru compară de exemplu numerele și figurile care sunt în culori, cu numerele și figurile care se află prin pipăit, trebuie să existe *un simț comun și intern* în care percepțiile acestor diferite simțuri externe să se afle reunite[18]. Aceste idei sunt obiectele științelor matematice pure și abstracte. Vedem că, de asemenea, calitățile sensibile particulare nu sunt susceptibile de explicații și raționamente decât în măsura în care cuprind ceea ce este comun obiectelor mai multor simțuri externe, fapt

caracteristic simțului intern, căci cei care încearcă să le explice în mod inteligibil au recurs întotdeauna la ideile matematicii.

Totuși există obiecte de altă natură care nu sunt cunoscute cu ajutorul simțurilor externe sau a simțului comun, numite în mod propriu *inteligibile*, ca *obiecte doar ale intelectului*. În acest fel este obiectul gândirii mele atunci când mă gândesc la mine însumi. Această idee de *eu*, prin care sunt conștient de obiectele sensibile și de acțiunea mea care rezultă din aceasta, adaugă ceva obiectelor simțurilor. A ne gândi la culoare și a considera că ne gândim la asta sunt două idei foarte diferite, așa cum culoarea este ceva diferit de eul care se gândește la culoare. Deoarece concep că alte ființe au de asemenea dreptul să spună *eu*, sau despre care ne putem gândi în acest fel, pot concepe ceea ce se numește *substanță* în general. Astfel, putem spune că nimic nu este în intelect care să nu fie venit din simțuri, cu excepția intelectului însuși sau a ceea ce înțelege. Astfel, ceea ce au remarcat platonicienii este adevărat și demn de a fi considerat, și anume că existența lucrurilor inteligibile, și în special a acestui Eu care gândește și pe care îl numim spirit sau suflet, este incomparabil mai sigură decât existența lucrurilor sensibile, și că în acest fel nu ar fi deloc imposibil, vorbind cu rigoare metafizică, să nu existe de fapt decât aceste substanțe inteligibile și că lucrurile sensibile să nu fie decât aparențe[19]. În loc ca lipsa noastră de atenție să ducă la considerarea lucrurilor sensibile drept singurele adevăruri, este bine să remarcăm că dacă aș găsi vreun adevăr demonstrativ, matematic sau de alt fel în timp ce visez, el ar fi la fel de cert ca atunci când sunt în stare de veghe, ceea ce face să se vadă cât de mult este independent adevărul inteligibil de adevărul sau existența din afara noastră a lucrurilor sensibile și materiale.

Ființa și *adevărul* nu se cunosc prin simțuri, căci nu ar fi imposibil ca o creatură să aibă *vise* lungi și ordonate, asemănătoare cu viața noastră, astfel încât tot ceea ce crede că percepe prin simțuri să nu fie decât pure *aparențe*. Trebuie deci ceva dincolo de simțuri care să deosebească *adevărul* de *aparență*; iar adevărul științelor demonstrative este ferit de aceste îndoieli și trebuie să servească chiar pentru aprecierea adevărului lucrurilor sensibile. Căci, așa cum învățații filosofi antici și moderni au remarcat deja, atunci când ceea ce eu cred că văd nu este decât un vis, va fi adevărat întotdeauna că eul care gândește în timp ce visează este ceva și gândește în mod efectiv în multe feluri, fapt care trebuie să aibă o explicație.

Această concepție asupra ființei și adevărului se găsește deci în acest Eu și în intelect mai degrabă decât în simțurile externe și în percepția obiectelor externe; găsim de asemenea aici ce înseamnă a afirma, a nega, a ne îndoi, a voi,

a acționa. Dar mai ales găsim aici forța *consecințelor* raționamentului, care provin din ceea ce se numește *lumină naturală.* De exemplu, din premisa „Nici un înțelept nu este vicios" prin inversarea termenilor putem să obținem concluzia „Nici un vicios nu este înțelept". În timp ce din premisa „Orice înțelept este lăudabil" nu putem conchide inversând termenii că „Orice «om» lăudabil este înțelept", ci „Unii «oameni» lăudabili sunt înțelepți", deși putem inversa propozițiile particulare afirmative, de exemplu dacă „Unii înțelpți sunt bogați", trebuie de asemenea ca „Unii bogați să fie înțelepți"; ceea ce nu este cazul pentru particularele negative, de exemplu putem spune că „există milostivi care nu sunt drepți", ceea ce se întâmplă atunci când caritatea nu este prea bine rânduită, dar nu putem infera de aici că „există «oameni» drepți care nu sunt milostivi", căci în dreptate este cuprinsă în același timp caritatea și regula rațiunii.

Prin această *lumină naturală* recunoaștem axiomele matematicii[20], de exemplu dacă din două lucruri egale se scoate aceeași cantitate, lucrurile care rămân sunt de asemenea egale; de asemenea că dacă într-un balans totul este egal de o parte și de alta, nimic nu va atârna mai greu, ceea ce știm fără să experimentăm. Pe astfel de temeiuri se bazează aritmetica, geometria, mecanica și celelalte științe demonstrative.

De asemenea, prin această lumină naturală noi recunoaștem *adevărurile necesare* în general. Căci prin simțuri putem cunoaște oarecum ceea ce este, dar ele nu ar putea să ne facă cunoscut ceea ce este necesar sau ceea ce trebuie să fie, sau ceea ce nu ar putea să fie altfel. De exemplu, deși am verificat de o infinitate de ori că orice corp masiv înaintează spre centrul pământului și nu se poate menține în aer, noi nu suntem siguri că asta este necesar câtă vreme nu îi cunoaștem temeiul. Nu am putea să ne asigurăm că același lucru s-ar întâmpla într-un aer aflat la peste o sută de leghe deasupra noastră, căci există filosofi care cred că pământul nu își întinde atât de departe forța sa de atracție, așa cum vedem că magnetul adesea nu atinge acul oricât de puțin ar fi îndepărat de el. Experința ne face să credem că numerele impare însumate în mod continuu produc în ordine numerele pătrate, 1+3 fac 4, adică 2 ori 2, 1+3+5 fac 9, adică 3 ori 3, 1+3+5+7 fac 16, adică 4 ori 4, 1+3+5+7+9 fac 25, adică 5 ori 5 și așa mai departe. Cu toate acestea, dacă am experimenta-o de o sută de mii de ori, ducând calculul mult mai departe, am putea aprecia că este foarte probabil și vom paria pe tot ce doriți că la fel se va întâmpla întotdeauna. Dar nu avem din acest motiv certitudinea absolută, mai puțin dacă nu aflăm rațiunea demonstrativă pe care au găsit-o matematicienii, deoarece *inducțiile* nu dau niciodată o certitudine perfectă. Pe acest temei, dar cam prea forțat, un englez[21] a vrut să susțină de curând că noi am putea să evităm moartea, pentru că (zice el)

consecința nu este corectă: tatăl mau, bunicul meu, străbunicul meu sunt morți și toți ceilalți pe care i-am văzut înaintea noastră, deci și noi vom muri, căci moartea lor nu are influență asupra noastră. Răul este că le semănăm un pic prea mult deoarece cauzele morții lor subzistă de asemenea în noi. Căci asemănarea fără să luăm în considerare temeiurile nu ar fi suficientă pentru a obține consecințe sigure.

Într-adevăr, există *experiențe* care reușesc de o infinitate de ori și în mod obișnuit și cu toate acestea în cazuri extraordinare se întâmplă să existe *instanțe* în care exprienta să nu reușească. De exemplu, după ce vom fi probat de o sută de mii de ori că fierul pus în apă se scufundă, nu suntem siguri că așa trebuie să se întâmple întotdeauna, și fără să recurgem la miracolul profetului Eliseu[22], care a făcut ca fierul să plutească, știm că putem face să plutească un vas de fier scobit în interior și chiar să poarte ceva greu, așa cum sunt vapoarele de aramă și de fier alb. Chiar științele abstracte, ca geometria, ne furnizează cazuri în care ceea ce se întâmplă în mod obișnuit nu mai reușește, de exemplu găsim în mod obșnuit că dacă două linii drepte sau curbe se apropie în mod continuu, ele se vor întâlni, și mulți oameni vor fi gata să jure că asta nu ar putea eșua niciodată. Cu toate acestea geometria ne furnizează linii curbe extraordinare pe care el numim *asimptote* care, prelungite la infinit, se apropie continuu dar nu se întâlnesc niciodată.

Această analiză ne face să recunoaștem că există o *lumină înnăscută în noi*. Deoarece simțurile și inducția nu ne-ar putea da niciodată adevăruri universale, nici ceea ce este absolut necesar, ci numai ceea ce este și ceea ce se găsește în cazuri individuale, și deoarece cunoaștem totuși adevăruri universale și necesare din științe, prin care suntem privilegiați față de animale, rezultă că am obținut aceste adevăruri în parte din ceea ce se află în noi. De asemenea, putem să conducem un copil «spre adevăruri necesare» prin simple întrebări, cum a procedat Socrate, fără să îi spunem nimic și fără să îl facem să exerimenteze ceva în această privință, și chiar fără să aibă nevoie să se servească de experiențele pe care le-a făcut deja, dar care nu ar putea să îl facă nicidată să cunoscă necesitatea pe care o recunoaște aici prin rațiune. Sunt de acord totuși că simțurile externe ne sunt necesare pentru a gândi și că dacă nu am avea nici un simț, nu am gândi. Dar ceea ce este necesar pentru ceva nu constituie din această cauză esența sa. Aerul este necesar pentru viață, dar viața noastră este altceva decât aerul.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut că există o substanță separată de materie; pentru asta nu trebuie decât să considerăm că există o infinitate de feluri posibile pe care întreaga materie ar fi putut să le primească în locul acestui șir de variații pe care l-a primit efectiv, căci este clar, de exemplu, că stelele se pot mișca

complet altfel, spațiul și materia fiind indiferente față de orice fel de figuri și de mișcări. Deci cauza sau rațiunea determinantă universală care face ca lucrurile să fie într-un anumit fel trebuie să existe în afara materiei pentru că existența însăși a materiei depinde de asta și nu găsim deloc în noțiunea sa rațiunea existenței sale. Trebuie deci să căutăm rațiunea lucrurilor în afara materiei. Datorită conexiunii tuturor părților naturii, această ultimă rațiune a lucrurilor va fi comună tuturor și va fi universală; este ceea ce numim Dumnezeu.

Și pentru că legile forței depind de anumite rațiuni admirabile ale metafizicii sau de noțiuni inteligibile fără a putea să fie explicate numai prin noțiuni legate de materie sau prin noțiunile matematicii, care țin de jurisdicția imaginației și se reduc la rațiuni mai sublime pe care percepția nu ar putea să le explice prin mașină sau numai prin masa întinsă, adică prin noțiunile pasive de mărime și de impenetrabilitate pe care le concepem, și pentru că găsim acțiune peste tot așa cum o experimentăm în noi, putem aprecia că există ceva imaterial în toate creaturile și în noi în special, această forță sau acest efort fiind însoțit de o percepție destul de distinctă și chiar de această lumină, despre care am vorbit mai sus, care ne face să ne asemănăm oarecum divinității atât prin cunoașterea ordinii cât și prin rânduiala pe care am dat-o lucrurilor care sunt în puterea noastră și care imită rânduiala pe care Dumnezeu a dat-o universului. De asemenea, în asta constă virtutea și perfecțiunea noastră, după cum fericirea noastră constă în plăcerea pe care o obținem de aici. Prin asta dobândim, ca să zicem așa, drept de burghezie în această cetate, al cărei monarh este Dumnezeu, prin care intrăm din fericire în societate cu el dacă ne atașăm ordinii sau adevăratului bine, adică lui însuși. Deci, orice substanță imaterială subzistă veșnic, căci, fiind simplă și fără părți, ea nu este subiect de disoluție[23].

Trebuie chiar spus că ea va subzista întotdeauna conform ordinii, totul fiind atât de bine ordonat, după cum o remarcăm cu surprindere de fiecare dată când descoperim ceva profund în științe, încât avem tot dreptul să apreciem că ceea ce nu am aprofundat încă nu este mai puțin ordonat, și că am putea să aflăm mai mult dacă am putea să le cunoaștem destul, și că nu am putea să dorim mai mult, astfel încât plângerile noastre vin din puțina noastră cunoaștere, aproape cum regele Alfons[24], căruia îi datorăm tabelele astronomice, a găsit motiv de critică sistemului lumii în lipsa cunoașterii sistemului lui Copernic, singurul capabil să ne facă să apreciem în mod valid măreția și frumusețea operei lui Dumnezeu. De aici rezultă că consimțământul nostru constă în principal în această cunoaștere a perfecțiunii substanței suverane care face totul pentru mai bine, nu numai în general dar și în particular, astfel încât nu trebuie decât să vrem să luăm parte la asta[25]. A ne încrede în bunătatea

sa, în înțelepciunea și atotputernicia sa este credința pe care ne-o arată deja rațiunea sau religia naturală, pe care Isus Christos ne-a arătat-o el însuși cu atâta tărie, recomandându-ne iubirea lui Dumnezeu pentru toate lucrurile și mila față de alții pentru a-l imita cel mai bine și pentru a ne asigura reciproc de grația și de bunătatea sa infinite.

Cât privește chestiunea a doua, dacă există substanțe imateriale, trebuie mai înainte să dăm unele explicații. Până aici s-a înțeles prin materie ceea ce nu cuprinde decât noțiuni pur pasive și indiferente, adică întinderea și impenetrabilitatea, care au nevoie să fie determinate la vreo formă sau la vreo acțiune de către altceva. Astfel, atunci când se spune că există substanțe imateriale se vrea să se spună că există substanțe care cuprind alte noțiuni, adică percepția și principiul de acțiune sau de schimbare, pe care nu le putem explica nici prin întindere nici prin impenetrabilitate. Aceste substanțe[26], când au simțământ, sunt numite suflete, când sunt capabile de rațiune le numim spirite[27]. Astfel, dacă cineva spune că forța și percepția sunt esențiale pentru materie, el ia materia drept substanță corporală desăvârșită care cuprinde forma cu materia, sufletul și ... astfel încât există suflete peste tot, ceea ce ar putea fi corect și nu ar fi contrar .... substanțe imateriale. Căci nu credem că aceste suflete sunt în afara materiei, ci că sunt ceva mai mult decât materia și nu sunt produse ori distruse prin schimbările pe care le suferă materia, nici subiecte de disoluție, deoarece nu au părți[28].

3.
Leibniz către regina Sophie Charlotte a Prusiei

Scrisoare despre ceea ce este independent de simțuri și de materie[29]

Doamnă,

Scrisoarea care a fost scrisă altădată de la Paris la Osnabruc și pe care am citit-o de curând din ordinul dvs. la Hanovra mi s-a părut cu adevărat ingenioasă și interesantă. Și cum tratează aceste două chestiuni importante: *dacă există ceva în mintea noastră care să nu vină din simțuri și dacă există ceva în natură care să nu fie material*, în legătură cu care mărturisesc că nu sunt de acord cu autorul scrisorii, mi-aș dori să mă pot explica la fel de plăcut ca el pentru a mă supune ordinelor și pentru a satisface curiozitatea Majestății Voastre.

Ne servim de simțurile externe așa cum un orb se servește de bastonul său, urmând comparația unui antic[30], și ele ne fac să cunoaștem obiectele lor particulare care sunt culorile, sunetele, mirosurile, gusturile și calitățile percepției tactile.

Dar ele nu ne fac să cunoaștem ce sunt aceste calități sensibile și nici în ce consistă ele. De exemplu, dacă roșul este o rotire a unor mici globuri făcute de lumină; dacă căldura este un vârtej al unui praf foarte fin; dacă sunetul se face în aer ca cercurile în apa în care am aruncat o piatră, cum pretind unii filosofi[31]; noi nu putem vedea toate acestea și nu am putea să înțelegem cum această rotire, aceste vârtejuri și aceste cercuri, presupunând că ar fi adevărate, ar determina exact acele percepții pe care le avem despre roșu, cald ori despre zgomot. Astfel putem spune că *calitățile sensibile* sunt de fapt *calități oculte*, și că în acest fel trebuie să existe altele *evidente* care să le facă explicabile. Și departe ca noi să înțelegem numai lucrurile sensibile, tocmai pe acestea le înțelegem cel mai puțin. Deși ne sunt familiare, noi nu le înțelegem mai bine din acest motiv, așa cum un pilot nu înțelege mai bine decât altul natura acului magnetic care se rotește spre nord, deși îl are mereu în fața ochilor în compas, și pe care nu îl admiră mai mult din această cauză.

Nu neg că s-au descoperit multe în legătură cu natura acestor calități oculte[32], așa cum știm de exemplu prin ce fel de refracție se fac albastrul și galbenul și că aceste două culori amestecate dau întotdeauna verdele. Dar nu am putea să înțelegem pentru asta cum percepția pe care o avem despre aceste trei culori rezultă din aceste cauze. De asemenea, nu avem nici măcar definiții nominale ale acestor calități, pentru a le folosi la explicarea termenilor. Scopul definițiilor nominale este de a da indicii suficiente prin care să se poată recunoaște lucrurile; de exemplu funcționarii însărcinați cu verificarea aurului au indicii prin care deosebesc aurul de orice alt metal, iar când cineva nu a văzut aur niciodată i-ar putea arăta aceste indicii pentru a-l recunoaște fără greșeală atunci când îl vor întâlni. Dar nu la fel se întâmplă cu aceste calități sensibile, noi neputând da de exemplu indicii pentru a recunoaște albastrul, atunci când cineva nu l-a văzut niciodată, astfel încât albastrul constituie indiciul său în sine, și pentru ca un om să știe ce este albastrul este imperios necesar să i-l arătăm[33].

Pentru acest motiv avem obiceiul să spunem că *noțiunile* acestor calități sunt *clare,* căci servesc la recunoștere, dar că nu sunt *distincte* pentru că nu am putea să distingem, nici să dezvoltăm ceea ce conțin[34]. Este un *nu știu ce* pe care îl percepem dar pe care nu îl putem explica, în timp ce putem să facem pe cineva să înțeleagă ce este un lucru a cărui descriere sau definiție nominală o avem, chiar și când nu avem acel lucru la îndemână pentru a-l arăta acestuia. Totuși, trebuie să facem dreptate simțurilor în sensul că dincolo de aceste calități oculte, ele ne fac să cunoaștem alte calități mai evidente și care ne furnizează noțiuni mai distincte. Acestea sunt cele care se atribuie *simțului comun*, pentru că nu există un simț extern de care să fie legate în mod caracteristic. Și aici se

pot da definiții termenilor pe care îi folosim. Astfel este ideea *numerelor* care se găsesc deopotrivă în simțuri, culori și pipăit. În acest fel noi percepem *figurile* care sunt comune culorilor și pipăitului, dar pe care nu le observăm în sunete. Deși este adevărat că pentru a concepe în mod distinct numerele și figurile, și pentru a forma din acestea științele, trebuie ajuns la ceva pe care simțurile nu ar putea să ni le furnizeze și pe care intelectul le adaugă simțurilor.

Așa cum sufletul nostru compară (de exemplu) numerele și figurile care sunt în culori cu numerele și figurile care se află prin pipăit, trebuie să existe *un simț intern* în care percepțiile acestor diferite simțuri externe să se afle reunite. Este ceea ce se numim *imaginație* care cuprinde simultan *noțiunile simțurilor particulare*, care sunt *clare* dar *confuze*, și *noțiunile simțului comun*, care sunt clare și distincte. Iar aceste idei clare și distincte care sunt subiectul imaginației sunt obiectele *științelor matematice*, adică ale aritmeticii și geometriei[35], care sunt științe matematice *pure*, și ale aplicațiilor acestor științe la natură, care dau matematicile mixte[36]. Vedem de asemenea cum calitățile sensibile particulare nu sunt susceptibile de explicație și de raționament decât în măsura în care cuprind ceea ce este comun obiectelor mai multor simțuri externe, și aparțin simțului intern. Căci cei care încearcă să explice în mod distinct calitățile sensibile au recurs întotdeauna la ideile matematicii, aceste idei cuprizând întotdeauna *mărimea* și mulțimea părților[37]. Este adevărat că științele matematice nu ar fi demonstrative, și ar consta într-o simplă inducție sau observație, care nu ne-ar asigura niciodată de o perfectă generalitate a adevărurilor care se află aici, dacă ceva mai înalt, și pe care numai inteligența ni-l poate furniza, nu ar veni în ajutorul *imaginației* și al *simțurilor*.

Există deci obiecte de o altă natură care nu sunt cuprinse în ceea ce se remarcă în obiectele simțurilor, fie particulare, fie în simțul comun, și care în consecință nu sunt nici obiecte ale imaginației. Astfel dincolo de *sensibil* și de *imaginabil* există ceva care nu este decât *inteligibil*, fiind *obiect numai al intelectului*, și acesta este obiectul gândirii mele atunci când mă gândesc la mine.

Această idee de *eu*, prin care percep obiectele sensibile și acțiunea mea care rezultă din aceasta, adaugă ceva obiectelor simțurilor. A ne gândi la o culoare și a considera că ne gândim la asta sunt două idei foarte diferite, în măsura în care culoarea diferă de eul care se gândește la aceasta. Deoarece concep că și alte ființe au de asemenea dreptul să spună *eu*, sau că poate fi spusă pentru ele, prin asta concep ceea ce se numește *substanță* în general; de asemenea cercetarea eului îmi furnizează noțiunile *metafizice*, cum ar fi cauză, efect, acțiune, similitudine etc., și chiar cele ale *logicii* și ale *moralei*[38]. Astfel putem

spune că nimic nu este în intelect care să nu fie venit din simțuri, cu excepția intelectului însuși sau a ceea ce înțelege[39].

Există deci trei feluri de noțiuni: *sensibile*, care sunt cele ale obiectelor fiecărui simț particular, *sensibile și inteligibile* simultan, care aparțin simțului comun, și *inteligibile*, care sunt proprii intelectului. Primele două feluri de noțiuni sunt imaginabile, iar al treilea fel este mai presus de imaginație. Ultimele două feluri de noțiuni sunt inteligibile și distincte, iar noțiunile de primul fel sunt confuze, deși sunt clare sau cognoscibile.

Ființa și *adevărul* nu se cunosc prin simțuri, căci nu ar fi imposibil ca o creatură să aibă *vise* lungi și ordonate, asemănătoare cu *viața* noastră, astfel încât tot ceea ce ar crede că percepe prin simțuri să nu fie decât pure *aparențe*. Trebuie deci ceva dincolo de simțuri care să deosebească adevărul de aparență. Adevărul științelor demonstrative este ferit de aceste îndoieli și trebuie să servească chiar pentru aprecierea adevărului lucrurilor sensibile. Căci, așa cum învățații filosofi antici și moderni au remarcat deja, atunci când ceea ce cred că văd nu ar fi decât un vis, va fi adevărat întotdeauna că eul care gândește visând ar fi ceva și ar gândi în mod efectiv în multe feluri, a cărei rațiune trebuie să o posedăm.

Astfel, ceea ce au remarcat platonicienii este adevărat și este demn de a fi luat în considerație, și anume că existența lucrurilor inteligibile, în special a acestui Eu care gândește și pe care îl numim spirit sau suflet, este incomparabil mai sigură decât existența lucrurilor sensibile și că în acest fel nu ar fi deloc imposibil, vorbind cu rigoare metafizică, să nu existe de fapt decât aceste substanțe inteligibile, lucrurile sensibile nefiind decât aparențe, câtă vreme lipsa noastră de atenție ne face să luăm lucrurile sensibile drept singurele veritabile. Este bine să remarcăm că dacă aș găsi vreun adevăr demonstrativ, matematic sau de alt fel, atunci când visez (așa cum se poate într-adevăr) el ar fi la fel de cert ca atunci când sunt în stare de veghe, ceea ce face să se vadă cât de mult este independent adevărul inteligibil de adevărul sau de existența din afara noastră a lucrurilor sensibile și materiale.

Această concepție asupra *ființei* și *adevărului* se găsește deci în acest Eu și în înțelect mai degrabă decât în simțurile externe și în percepția obiectelor externe.

Găsim de asemenea aici ce înseamnă a afirma, a nega, a ne îndoi, a voi, a acționa, dar mai ales găsim aici *forța consecințelor* raționamentului, care sunt o parte a ceea ce se numește *lumină naturală*[40]. De exemplu, din premisa *Nici un înțelept nu este vicios* prin inversarea termenilor putem să obținem concluzia *Nici un vicios nu este înțelept.* Pe când din premisa *Orice înțelept este lăudabil*

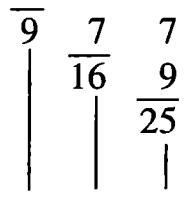
nu putem conchide inversând termenii că *Orice «om» lăudabil este înțelept*, ci *Unii «oameni» lăudabili sunt înțelepți*. Deși putem inversa propozițiile particulare afirmative, de exemplu dacă unii înțelepți sunt bogați, trebuie de asemenea ca unii «oameni» bogați să fie înțelepți; ceea ce nu are loc în particularele negative. De exemplu, putem spune că există milostivi care nu sunt drepți, ceea ce se întâmplă atunci când caritatea nu este prea bine rânduită; dar nu putem infera de aici că există «oameni» drepți care nu sunt milostivi; căci în dreptate este cuprinsă în același timp caritatea și regula rațiunii.

Prin această *lumină naturală* recunoaștem de asemenea *axiomele* matematicii, de exemplu că dacă din două lucruri egale se scoate aceeași cantitate, lucrurile care rămân sunt de asemenea egale; de asemenea că dacă într-un un balans totul este egal de o parte și de alta, nimic nu va atârna mai greu, ceea ce știm fără să experimentăm. Pe astfel de temeiuri se bazează aritmetica, geometria, mecanica și celelalte științe demonstrative, unde ce-i drept simțurile sunt foarte necesare pentru a avea anumite idei despre lucrurile sensibile, iar experiențele sunt necesare pentru a stabili anumite fapte și utile chiar pentru a verifica raționamentele ca printr-un fel de demonstrație. Forța demonstrațiilor însă depinde de noțiunile și adevărurile inteligibile, singurele capabile să ne facă să apreciem ceea ce este necesar, și chiar capabile, în științele conjecturale, să determinăm în mod demonstrativ gradul de probabilitate al unor supoziții date, pentru a alege în mod rațional dintre aparențe opuse pe cea care este cea mai bună. Această parte a artei de a raționa nu a fost însă cultivată atât cât ar fi trebuit.

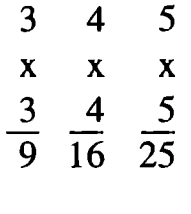
Dar pentru a reveni la *adevărurile necesare* este adevărat că nu le cunoașem decât prin această lumină naturală și în nici un fel prin experiențele simțurilor, căci prin simțuri putem cunoaște oarecum ceea ce este, dar simțurile nu ar putea să ne facă cunoscut ceea ce trebuie să fie sau ceea ce nu ar putea să fie altfel.

De exemplu, deși am verificat de o infinitate de ori că orice corp greu înaintează spre centrul pământului și nu se poate menține în aer, noi nu suntem siguri că asta este necesar câtă vreme nu îi cunoaștem temeiul. Astfel, nu am putea să ne asigurăm că același lucru s-ar întâmpla într-un aer situat la peste o sută de leghe deasupra de noi, căci există filosofi care cred că pământul este un magnet, și cum magnetul obișnuit nu atrage acul un pic depărtat de el, ei cred că forța atractivă a pământului nu ajunge foarte departe. Nu spun că ei au dreptate, și pentru a o spune nu putem înainta foarte sigur dincolo de experiențele pe care le facem, când nu suntem ajutați de rațiune.

Din această pricină geometrii au crezut mereu că ceea ce nu se demonstrează decât prin *inducție* sau prin exemple, în geometrie sau în aritmetică, nu este



perfect demonstrat. De exemplu, experința ne arată că numerele impare însumate în mod continuu produc în ordine numerele pătrate, adică numerele care rezultă din înmulțirea unui număr cu sine însuși. Astfel 1+3 fac 4, adică 2 ori 2, 1+3+5 fac 9, adică 3 ori 3, 1+3+5+7 fac 16, adică 4 ori 4, 1+3+5+7+9 fac 25, adică 5 ori 5 și așa mai departe.



Cu toate acestea, dacă am experimenta-o de o sută de mii de ori, ducând calculul mult mai departe, am putea aprecia în mod rațional că așa se va întâmpla mereu; dar nu avem certitudinea absolută, mai puțin dacă nu aflăm rațiunea demonstrativă pe care matematicienii au găsit-o de mult timp. Pe acest temei al incertitudinii inducțiilor, dar cam prea forțat, un englez a vrut să susțină de curând că noi am putea să nu murim, pentru că (zice el) consecința nu este corectă: tatăl meu, bunicul meu, străbunicul meu sunt morți și toți ceilalți pe care i-am văzut înaintea noastră, deci și noi vom muri, căci moartea lor nu are influență asupra noastră. Răul este că le semănăm un pic prea mult deoarece cauzele morții lor subzistă de asemenea în noi. Căci asemănarea fără considerarea temeiurilor nu este suficientă pentru a obține consecințe certe.

Într-adevăr, există *experiențe* care reușesc de o infinitate de ori, și în mod obișnuit, și cu toate acestea în cazuri extraordinare se întâmplă să existe *instanțe* în care exprienta să nu reușească. De exemplu, cu toate că am încercat de o sută de mii de ori că fierul pus în apă se va scufunda, noi nu suntem asigurați că așa trebuie să se întâmple întotdeauna. Fără să recurgem la miracolul profetului Eliseu, care face fierul să plutească, noi știm că putem face un vas de fier scobit în interior să plutească și chiar să poarte ceva greu, așa cum sunt vapoarele de aramă și de fier alb. Chiar științele abstracte, ca geometria, ne furnizează cazuri în care ceea ce se întâmplă de obicei nu mai reușește. De exemplu, știm în mod obșnuit că două linii care se apropie în mod continuu se vor întâlni, și mulți oameni vor fi gata să jure că asta nu ar putea eșua niciodată. Cu toate acestea geometria ne furnizează linii curbe extraordinare pe care el numim *asimptote* care, prelungite la infinit, se apropie continuu dar nu se întâlnesc niociodată.

Această considerație ne face să recunoaștem că există o *lumină înnăscută în noi*. Deoarece simțurile și inducția nu ne-ar putea da niciodată adevăruri universale, nici ceea ce este absolut necesar, ci numai ceea ce este și ceea ce se găsește în cazuri individuale, și deoarece cunoaștem totuși adevăruri universale și necesare din științe, prin care suntem privilegiați față de animale, rezultă că

am obținut aceste adevăruri în parte din ceea ce se află în noi. Astfel, putem conduce un copil «spre adevăruri necesare» prin simple întrebări, cum a procedat Socrate, fără să îi spunem nimic și fără să îl facem să experimenteze ceva în legătură cu adevărul a ceea ce i se cere. Asta se poate practica foarte ușor în cazul numerelor și în alte chestiuni asemănătoare.

Sunt de acord totuși, că în starea prezentă, simțurile externe ne sunt necesare pentru a gândi și că dacă nu am avea nici un simț, nu am gândi. Dar ceea ce este necesar pentru ceva nu constituie pentru asta esența sa. Aerul este necesar pentru viață, dar viața noastră este altceva decât aerul. Simțurile ne furnizează materia pentru raționament, iar noi nu avem niciodată gânduri atât de abstracte, încât să nu se amestece cu ceva sensibil; iar raționamentul cere încă ceva în afară de ceea ce este sensibil.

Cât privește *problema a doua, dacă există substanțe imateriale*, pentru a o rezolva, trebuie să dăm explicații mai înainte. Până aici s-a înțeles prin materie ceea ce nu cuprinde decât noțiuni pur pasive și indiferente, adică întinderea și impenetrabilitatea, care au nevoie să fie determinate la vreo formă sau la vreo acțiune de către altceva. Astfel, atunci când se spune că există substanțe imateriale se vrea să se spună că există substanțe care cuprind alte noțiuni, adică percepția și principiul de acțiune sau de schimbare, care nu ar putea fi explicat nici prin întindere nici prin impenetrabilitate. Aceste substanțe[41], când au simțământ, sunt numite *suflete* iar când sunt capabile de rațiune le numim spirite. Astfel, dacă cineva spune că forța și percepția sunt esențiale pentru materie, el ia materia drept substanță corporală desăvârșită care cuprinde forma și materia, sau sufletul cu organele. Este ca și cum ar spune că există suflete peste tot. Ceea ce ar putea fi corect și nu ar fi contrar doctrinei substanțelor imateriale, căci nu credem că aceste suflete sunt în afara materiei, ci că sunt ceva mai mult decât materia și nu sunt produse ori distruse prin schimbările pe care le suferă materia, nici subiecte de disoluție, deoarece nu sunt compuse din părți.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut că există *substanță separată de materie*. Pentru asta nu trebuie decât să considerăm că există o infinitate de feluri posibile pe care întreaga materie ar fi putut să le primească în locul acestui șir de variații pe care l-a primit efectiv, căci este clar, de exemplu, că stelele se pot mișca complet altfel, spațiul și materia fiind indiferente față de orice fel de mișcări și de figuri.

Deci, rațiunea sau cauza determinantă universală care face ca lucrurile să fie și să fie într-un anumit fel, trebuie să existe în afara materiei pentru că existența însăși a materiei depinde de asta și pentru că nu găsim deloc în noțiunea sa rațiunea existenței sale.

Această ultimă rațiune a lucrurilor, care este universală, datorită conexiunii tuturor părților naturii, este ceea ce numim *Dumnezeu*, care trebuie să fie o substanță infinită și absolut perfectă. Înclin să cred că toate substanțele imateriale finite (chiar geniile sau îngerii după opinia vechilor părinți ai Bisericii) au organe și însoțesc materia, și chiar că sufletele sau formele active se găsesc peste tot. Iar materia, pentru a constitui o substanță desăvârșită, nu ar putea să se lipsească de asta, pentru că găsim peste tot forță și acțiune, și pentru că legile forței depind de o rațiune minunată a metafizicii sau de noțiuni inteligibile, fără să poată fi explicate numai prin noțiunile materiale sau ale matematiciii, sau care ar ține de jurisdicția imaginației.

Percepția de asemenea nu ar putea fi explicată prin vreo mașină. Putem deci aprecia că există ceva imaterial în toate creaturile, și în special în noi, unde această forță este însoțită de o percepție destul de distinctă și chiar de această lumină despre care am vorbit mai sus, care ne face să ne asemănăm oarecum divinității, atât prin cunoașterea ordinii cât și prin rânduiala pe care am dat-o lucrurilor care sunt în puterea noastră, care imită rânduiala pe care Dumnezeu a dat-o universului; de asemenea în asta constă *virtutea* și perfecțiunea noastră, după cum *fericirea* noastră constă în plăcerea pe care o obținem de aici.

Și deoarece întotdeauna când pătrundem în fondul lucrurilor găsim cea mai frumoasă ordine care se poate dori, depășind chiar ceea ce ne închipuim, după cum știu toți cei care au aprofundat științele, putem aprecia că la fel este peste tot, și că nu numai substanțele imateriale subzistă mereu, dar și că viețile lor, dezvoltarea și schimbările sunt reglate pentru a ajunge la un anumit scop, sau mai degrabă pentru a se apropia din ce în ce în ce mai mult, așa cum fac asimptotele. Și deși dăm înapoi uneori, ca liniile care își schimbă sensul, înaintarea prevalează și câștigă.

Lumina naturală a rațiunii nu este suficientă pentru a cunoaște detaliile, iar experiențele noastre sunt prea limitate pentru a întrevede legile acestei ordini. Lumina revelată ne ghidează până una alta prin credință și putem aprecia că în timp vom cunoaște mai mult prin experiență și că există spirite care cunosc deja mai mult decât noi.

Cu toate acestea filosofii și poeții, în lipsa de asta, s-au aruncat în ficțiunile metempsihozei sau ale câmpiilor Elizee, pentru a da o idee de care oamenii obișnuiți ar putea fi frapați[42]. Însă considerarea perfecțiunii lucrurilor sau (ceea ce este același lucru) a puterii suverane, a înțelepciunii și bunătății lui Dumnezeu, care face totul pentru mai bine, adică pentru cea mai mare ordine, este suficientă pentru a mulțumi pe cei care sunt rționali, și pentru a ne face să credem că mulțumirea trebuie să fie mai mare pe măsură ce suntem mai dispuși să urmăm ordinea sau rațiunea.

4.
Anexă
Toland[43] către regina Sophie Charlotte

Doamnă,

am citit și recitit cu multă atenție scrisoarea pe care Majestatea Voastră mi-a făcut onoarea să mi-o comunice, cu privire la originea ideilor noastre. Recunoaștem în aceasta o mână de maestru, iar dacă acest lucru nu este evident la prima vedere este vina materiei și nu a autorului.

1. Această problemă a preocupat de multă vreme filosofi renumiți, și aș putea spune fără să profanez ceea ce Ioan Botezătorul spunea despre Domnul nostru, și anume că nu sunt demn să dezleg cureaua pantofilor lor. Cu toate acestea pentru a răspunde în măsura în care sunt capabil onoarei pe care mi-o face Majestatea Voastră de a voi să explic în această privință gândurile mele sau mai degrabă conjecturile mele, voi începe prin a determina stadiul problemei, și asta exact în aceiași termeni ca ai scrisorii.

2. Se pune deci problema să știm *dacă există ceva în mintea noastră care să nu vină din simțuri.* Aceasta este problema și nu vreau să o pierd din vedere de teamă să nu mi se întâmple să mă las înșelat, cum se poate întâmpla într-un fel imperceptibil în chestiunile abstracte și cum într-adevăr am observat că învățatul autor al scrisorii *s-a lăsat înșelat* în mod imperceptibil și aș fi fost și eu înșelat dacă nu eram atent.

Voi reduce la trei chestiuni toate raționamentele din scrisoare în legătură cu chestiunea în discuție. Prima este aceea că lucrurile din afara noastră sunt descoperite prin simțuri. A doua este că noi avem puterea de a raționa într-o infinitate de feluri în legătură cu descoperirile pe care le facem prin intermediul simțurilor. A treia este că raționamentele noastre sunt ceva diferit de lucrurile la care raționăm. După părerea mea toate problemele din scrisoare se reduc la aceste trei propoziții. Ele sunt incontestabil trei, dar sau mă înșel, sau nu există nimic în legătură cu această problemă ori din care să putem în mod legitim obține concluzia: există ceva în mintea noastră care să nu vină din simțuri[44].

3. Nu este vorba să știm dacă pentru a gândi și pentru a raționa avem nevoie de altceva decât de lucrurile sensibile. Toată lumea știe foarte bine că este necesară o facultate asupra căreia să acționeze lucrurile sensibile, orice natură ar avea această facultate. Căci problema nu este aici. Ci este vorba să știm dacă există alte lucruri decât lucrurile sensibile care să determine această facultate să acționeze, dacă ea are alte materiale ale raționamentelor sale și dacă, chiar și atunci când raționează despre lucrurile eliberate de corp, cum ar

fi Dumnezeu de exemplu, nu cumva simțurile sunt cele care i-au făcut deschiderea. Se știe bine că pentru a construi o casă trebuie și altceva în afară de un loc, în afară de piatră, lemn, var, nisip, fier, ardezie, și alte materiale; căci ne trebuie un arhitect care să facă un plan și care să urmeze legile arhitecturii. Dar cine nu observă că dacă nu ar exista nici lemn, nici piatră, nici var, nici nisip, nici ardezie, nici materiale, într-un cuvânt nici loc pentru a construi, zic, cine nu observă atunci că și arhitecții, considerați ca arhitecți, legile arhitecturii și casele nu ar fi fost decât din neant pur? Aici este aproape același lucru. Știu bine că raționamentele pe care le fac în legătură cu calitățile sensibile, cum sunt galbenul, roșul, dulcele, amarul, în legătură cu un miros plăcut sau neplăcut, în legătură cu sunetul unui clopot sau cel al unui vioare, în legătură cu o figură rotundă sau pătrată, sunt diferite de toate aceste lucruri. Dar *chestiunea este dacă aș fi putut face vreun fel de raționament*, presupunând că nu ar fi existat vreodată nici galben, nici roșu, nici dulce, nici amar, nici vreun alt asemenea lucru, sau ceea ce revine la același lucru, *dacă, existând toate aceste lucruri, aș putea veni în lume lipsit de simțuri.*

4. Nu sunt decât două căi pentru a ne lămuri în această privință; una este să examinăm care este natura acestei facultăți prin care raționăm despre lucrurile sensibile, dacă ea este capabilă să se determine de la sine și fără vreo cauză exterioară, într-un cuvânt dacă acționează complet singură sau nu. Altă cale de a ne lămuri în această privință este experiența, adică să luăm în considerație ceea ce se petrece în noi atunci când ne gândim la ceva, care ne determină să ne gândim și să nu ne mai gândim.

5. Prima cale, care constă în examinarea naturii sufletului în el însuși, este *complet impracticabilă*, temeiul fiind evident. Ceea ce numim suflet este un nu știu ce care nu cade sub simțuri, care sunt, dacă nu singurele – pentru că problema asta nu este încă rezolvată – cel puțin sursele cele mai obișnuite ale cunoștințelor noastre. *Unul dintre cei mai învățați filosofi din zilele noastre* și cel care în același timp a fost cel mai convins că sufletul gândește independent de simțuri, pentru că a considerat că esența sa constă în gândire, a recunoscut totuși că *nu îl cunoaștem prin idee, ci prin conștiință sau prin simțământul*[45] *interior*, adică în mod confuz, și de aici obțin o dovadă pe placul meu, opusă opiniei din scrisoarea despre care scriu: căci dacă eram capabili de o cunoștință care să fie independentă de simțuri, ar fi desigur o cunoștință despre sufletul nostru, pentru că nimic nu este mai intim decât el, și că întotdeauna când sufletul meditează la sine, și când vrea să se despartă de lucrurile sensibile, el se cunoaște perfect și se observă cu o vedere cu atât mai clară cu cât se vede fără nici o mijlocire. Căci, vă rog să vă opriți un moment asupra acestui miracol:

printre mii de milioane de gânduri ale unei ființe a cărei esență este de a gândi, și care după creația sa nu a făcut altceva decât să se plimbe printre gândurile sale, așa cum soarele se întoarce în jurul centrului său, aceasta nu a avut niciodată vreun gând care să-i fi făcut cunoscută natura sa. Ceea ce este atât de corect încât, pentru a explica natura sufletului, *Descartes* însuși a fost obligat să recurgă la corp, neputând să cunoască sufletul, oricât de cartezian ar fi fost, decât prin intermediul simțurilor și al lucrurilor sensibile. Căci întreaga sa demonstrație a naturii sufletului constă în aceea că negăsind nimic în proprietățile corpului, în figurile și în mișcările de care este susceptibil, care să aibă cel mai mic raport cu gândirea, el a conchis că sufletul nu este corporal. Nu examinez acum dacă această consecință este corectă sau nu, pentru că nu vreau să mă îndepărtez de subiect. Obțin de aici consecința că nu cunoaștem sufletul prin el însuși, ci numai prin intermediul corpului și, în consecință, prin simțuri și prin lucrurile sensibile.

6. Această cale de a decide chestiunea *a priori,* adică prin considerarea sufletului, fiind deci complet disperată, așa cum cred că toată lumea va fi de acord, trebuie să recurgem la altă cale, și anume la experiență. Această cale ne va convinge cu o atât de mare evidență că nu cunoaștem nimic decât prin intermediul simțurilor și a lucrurilor sensibile, încât singura problemă este de a alege din marele număr de dovezi pe care experiența ni le furnizează.

Deja se știe că nu dobândim cunoștințele decât treptat, că ideile noastre se multiplică, că puterea noastră de a raționa se întinde și se dezvoltă pe măsură ce cunoaștem mai multe lucruri din afara noastră, pe măsură ce vedem mai mult din lume, pe măsură ce frecventăm oameni de caractere diferite și din numeroase țări, într-un cuvânt pe măsură ce toate simțurile noastre dobândesc o experiență mai mare despre toate obiectele lor.

7. Un copil nu are decât foarte puține idei, pentru că el nu a experimentat decât puține lucruri, și vedem că forța raționamentului său urmează de aproape forța corpului său și a organelor sale. S-ar răspunde în van că asta se întâmplă în virtutea legii de uniune a sufletului cu corpul și a dependenței unuia față de altul în timpul acestei vieți. Căci ar însemna să presupunem ceea ce este în discuție, adică faptul că sufletul și corpul sunt două substanțe care merg pe două căi, una pe calea naturii, alta prin voința unei puteri căreia îi place să le unească în anumite condiții și prin anumite legi. Dar cum nu avem dovezi naturale ale acestei *supoziții putem să conchidem despre aceste progrese comune ale sufletului și corpului că sufletul este ceea ce este, că gândește ceea ce gândește și face ceea ce face prin corp și prin lucrurile corporale.* Desigur, dacă am avea în noi anumite gânduri independente de lucrurile sensibile și de mijlocirea simțurilor, un copil ar fi susceptibil de această gândire ca un adult

și poate mai bine ca un adult pentru că numărul mare de lucruri sensibile cu care acesta din urmă este obligat să aibă legătură îl distrage de la gânduri spirituale și de la obiecte pur inteligibile. Tot la fel un țăran are de obicei mai puțin spirit și judecată decât oamenii învățați de la oraș și de la curte, pentru că trăiește într-o sferă mică, cunoaște mai puțină lume, are mai puțină instrucție, într-un cuvânt, are mai puțină educație care nu se dobândește decât prin simțuri.

Și pentru a urca până la înalta treaptă a raționamentului uman, susțin că dacă cel mai mare geniu și cel mai învățat om din lume și-ar fi făcut cunoscut spiritul prin opere nemuritoare, nu ar putea să-și reamintească istoria cunoștințelor și raționamentelor sale fără să aducă un omagiu simțurilor și obiectelor pe care le-a cunoscut prin mijlocirea lor. Știu bine, după cum am spus deja, că toate raționamentele pe care le face în legătură cu lucrurile sensibile, principiile pe care i le furnizează, consecințele pe care le obține, sistemele pe care le construiește sunt diferite de lucrurile sensibile; dar încă o dată susțin că fără lucrurile sensibile orice raționament, orice principiu, orice consecință, orice sistem ar fi fost un pur neant în privința sa.

8. În fine, pentru a încheia această enumerare, nu am putea înțelege foarte bine ce este un mort decât prin ideea unui om care nu mai are simțuri și oricât de puțin am reflecta la asta vom găsi că privarea de toate simțurile, în orice fel s-ar întâmpla, este singura separare a sufletului și a corpului și completa suprimare a eului. De aici, conchid, departe de faptul că nu există nimic în minte care să nu provină din simțuri, și că *eul* ar fi în acest fel așa cum o pretinde scrisoarea, dimpotrivă, că *eul* nu este altceva decât rezultatul impresiei pe care o fac lucrurile sensibile asupra creierului. Iar această impresie are trepte infinit de diverse care nu se cunosc bine decât prin experiență. Există creiere în care impresia lucrurilor sensibile nu ar putea să producă altceva decât simțământul, ca în cazul insectelor. În altele produce un grad de discernământ propriu conservării ființei animalului, așa cum observăm la animale. În altele această impresie a lucrurilor sensibile produce un anumit număr de cunoștințe care, fiind cultivate, face ființe raționale și capabile de societate. În fine, există creiere privilegiate în care această impresie produce minunatele efecte despre care se vorbește atât de bine în scrisoare.

9. Astfel, lucrurile sensibile și produsul acțiunii lor nu sunt în adevăr același lucru deoarece cauza și efectul sunt întotdeauna lucruri diferite, dar după părerea mea este tot ceea ce putem considera diferit, afară numai dacă nu vrem să spunem mai mult decât știm, la fel cum se spune despre focul pe care îl facem cu lemne că este diferit de lemn, deși dacă nu avem nici lemn, nici materie combustibilă, nu ar exista deloc foc; sau ca atunci când facem să iasă scântei din două pietre, dar dacă nu am fi lovit pietrele nu ar fi fost scântei.

10. Să presupunem că din cer cade un om organizat ca și noi, și că sosind aici i se face o obturație generală a tuturor simțurilor, înainte ca el să fi putut învăța limbajul din domeniul lucrurilor sensibile. În acest caz vom avea *eul*. Bănuiesc că el nu va avea eu, pentru că sursa *eului* a fost atinsă înainte de a se fi putut face întâlnirea creierului cu lucrurile sensibile din care rezultă *eul*. Să întoarcem lucrurile altfel. Pentru că există filosofi care presupun vidul, și eu pot să îl presupun. Deci, să presupunem că acest om având toate simțurile deschise și organele bine dispuse se află mai întâi în vid, în care nu există nimic sensibil; ar fi o figură, dar nu ar fi un om. Nu ar exista deloc eul, pentru că după experiența tuturor secolelor legătura dintre creier și lucrurile sensibile, mijlocită de simțuri, se face printr-un fel de corespondență.

11. După ceea ce tocmai am spus, nu cred că ar fi nevoie să intrăm în detaliile acestor operații ale intelectului la care simțurile nu participă, după cum crede învățatul autor al scrisorii, pentru că am făcut să se vadă atât cât putem vedea într-un lucru atât de obscur că fără simțuri nu numai că intelectul nu este capabil de nici o operație dar și că nu există intelect. Există numai două sau trei lucruri la sfârșitul primei părți a scrisorii care merită în plus alte reflecții. *Ființa însăși și adevărul,* spune autorul scrisorii, *nu se cunosc prin simțuri, căci nu ar fi imposibil,* continuă el, *ca o creatură să aibă vise lungi și ordonate, asemănătoare cu viața noastră, astfel încât tot ceea ce crede că percepe prin simțuri, să nu fie decât pure aparențe. Trebuie deci,* conchide el de aici, *ceva dincolo de simțuri care să deosebească adevărul de aparență.* La aceasta răspund astfel: 1. că un om care nu ar fi avut niciodată simțuri, nu ar visa la nimic atunci când doarme ori când este în stare de veghe și că, atunci când visăm, magazia cu idei este deja umplută; materialele sunt deja în creier, obiectele sensibile pe care le vedem în afara noastră concentrându-se aici. Astfel, nu i se întâmplă niciodată unei persoane să viseze la aparențe pure, originalul visului există cu necesitate sau a existat undeva, deși acesta nu este în aceeași ordine, sau mai degrabă în aceeași dezordine decât în creierul unui om care visează. Căci, fie în stare de veghe fie dormind, între lucrurile imposibile nu există comparație decât de a avea o idee despre ceva care nu există sau care nu a existat; ceea ce este spus în trecere împotriva ideilor eterne ale lui Platon și ale platonicienilor, afară numai dacă nu admitem și realități eterne.

Susțin că în aceste ocazii deosebim adevărul de aparență prin intermediul simțurilor. Căci atunci când simțurile tuturor oamenilor sunt în acord cu simțurile mele a spune că un om visează este pentru mine cea mai bună dintre toate demonstrațiile. Și nu cred că cineva, înțelegând discursurile maestrului Simon, și mărturia pe care i-o aduce întregul oraș, ar persista să creadă că el nu este

nebun. Oricum ar fi, cum visele au drept subiect întotdeauna aparența lucrurilor sensibile, nu cred să fie vreo ocazie în care simțurile să fie mai necesare pentru a deosebi aparența de realitate.

12. Dar am observat foarte târziu că tocmai am făcut un raționament inutil. În fond, autorul scrisorii este de acord cu mine, pentru că el spune la sfârșit că *în starea prezentă, simțurile noastre sunt necesare pentru a gândi, și că dacă noi nu am avea nici un simț, nu am gândi.* Recunosc că eu credeam că era vorba de *starea prezentă* și nu de alta și pariez că cel care a scris de la Paris la Osnabruc îl înțelegea astfel când a pus problema. Căci asta ar fi deja o chestiune unică să ne întrebăm cum vom gândi atunci când nu vom mai fi. Am spus: când nu vom mai fi, și nu mă dezic de asta. Căci dacă după moarte eu sunt un suflet, nu voi mai fi eu, pentru că eu eram un suflet și un corp, adică un om, ceea ce nu se poate spune despre un suflet. Iar dacă, după ce avusesem mult timp suflet, eu nu redevin suflet decât prin înviere, orice raționament pe care l-am făcut până aici subzistă cu întreaga sa forță. Este vorba deci de starea prezentă sau chestiunea este nulă. Poate ar trebui să explic ce este acest ceva care, prin mijlocirea simțurilor, și înaintea lucrurilor sensibile, face atât de multe raționamente și care tocmai a scris această scrisoare. Răspund în acest fel: 1. Că nu știu absolut nimic. 2. Că nu sunt obligat să răspund pentru că ar fi în afara discuției. Nu este vorba despre natura lucrului, ci despre felul în care acesta acționează. 3. Că mă angajez să răspund prin aceasta oricui îmi va explica foarte clar cum produce pământul o ciupercă.

Iată, Doamnă, tot ceea ce ne putem aștepta în aceste chestiuni de la un spirit atât de angajat în materie ca al meu. Adaug totuși că, atunci când mă voi gândi la anumite genii rare și superioare, asemănătoare celui al Majestății Voastre, voi dori poate să mă dezic de tot ce am scris și să pledez împotriva simțurilor, «respectiv» pentru intelect.

5.
Leibniz către regina Sophie Charlotte

Cred că savantul autor al scrisorii pe care Majestatea Voastră mi-a făcut onoarea de a mi-o comunica încearcă să dovedească împotriva mea ceea ce eu nu neg, adică faptul că avem nevoie de organe de simț pentru a avea gânduri. Dacă mi-ar fi făcut onoarea de a se informa despre opiniile mele, ar fi aflat că eu stabilesc un raport exact între suflet și corp, și cred că chiar gândurile cele mai abstracte sunt reprezentate prin anumite urme în creier, după cum am

explicat altădată; după cum cred că la fel mișcările cele mai puțin voluntare ale corpului nu încetează să producă impresii asupra sufletului, deși nu le observăm pentru că sunt prea uniforme sau fac impresii prea confuze și pentru că suntem prea obișnuiți cu asta[46].

Dar pentru că sufletul are atâta nevoie de simțuri și pentru că ordinea naturii face ca sufletul să subziste întotdeauna, după cum voi explica imediat, rezultă că el nu se poate niciodată lipsi de organe mai mult sau mai puțin expresive pentru a fi mai mult sau mai puțin sensibil în conformitate cu stările sale diferite. Astfel, chiar dacă se poate găsi într-o stare de somnolență, nu va înceta nici chiar atunci să aibă sentimente și o oarecare folosire a anumitor organe care, neprimind impresii destul de puternice, nici destul de ordonate, nu vor transmite sufletului decât percepții încâlcite sau prea mici și aproape egale sau echilibrate, care nu vor avea relief și nu se vor distinge destul de mult pentru a ne atrage atenția și de care, în consecință, să ne putem reaminti. Astfel este starea copilăriei sau a timpului care o precede. Este de asemenea starea unui somn profund, a unui leșin și chiar a morții.

Este aproape ca și când suntem asurziți de un zgomot uriaș, compus din multe sunete slabe care nu ar putea fi deosebite și în care nu remarcăm ordine ori armonie. În acest fel auzim zgomotul valurilor mării pe care nu le-am auzi totuși dacă nu am avea o mică percepție a fiecărui val.

Dar dacă zgomotul ar dura mereu în urechile noastre, dacă nu am auzi altceva, și chiar dacă restul organelor noastre și memoria noastră nu ne-ar mai furniza nimic de remarcat, acest zgomot nu s-ar mai remarca și noi am fi complet stupizi, deși percepția confuză nu va înceta să dureze; în acest fel suntem zăpăciți de o lovitură de tun, orbiți de o lumină puternică, apucați de convulsii epileptice, violența multiplicându-se prea mult și producând o confuzie în mișcările organelor.

La fel se întâmplă când organele sunt prea relaxate și nu dau impresii destul de puternice; prea mult și prea puțin dăunând deopotrivă. Cu toate acestea, se poate ca ceea ce nu găsim destul de sensibil, făcând mențiunea că suntem obișnuiți să nu fim mișcați decât de impresii foarte puternice, să ne devină mai observabil în liniștea unora dintre simțurile noastre, cum sunt cei obișnuiți cu carnea de gust rafinat care găsesc aproape fără gust pe celelalte.

Or, când această confuzie a percepțiilor este universală și de anumită durată, în care nimic nu poate fi distins, ea trece în opinia obișnuită drept o încetare completă a funcțiilor și chiar drept o suprimare a animalului, și la unii drept o suprimare a sufletului, la alții drept o separare a sufletului și corpului. Iar în ce privește separația, nu este niciodată completă de întregul corp; sufletul rămâne

mereu unit chiar și după moarte cu ceva organic, deși foarte subtil, și de fiecare dată când putem reabilita materia sufletul se remarcă de asemenea. Sufletul, și chiar animalul nu sunt deloc fără viață iar încetarea funcțiilor sufletului nu este decât aparentă pentru că nu există percepții remarcabile după cum tocmai am explicat. Aici se află o importantă sursă de erori, și anume de a considera încetarea, sau mai degrabă suspendarea gândurilor distincte drept o încetare a tuturor gândurilor; și în lipsa unei explicații așa cum tocmai am prezentat-o, mulți oameni au trecut de partea ideii mortalității sufletului. Este aceeași eroare pe care o fac oamenii obișnuiți atunci când cred că există vid, acolo unde există o mișcare uniformă, ca cea a pământului, care se face fără zguduituri.

Cei care meditează la legile naturii află că nici o impresie nu se pierde în materie. Este aproape ca atunci când aruncăm în apă mai multe pietre simultan, fiecare făcând cercuri care cresc fără să se distrugă, dar când numărul pietrelor este prea mare ochii noștri confundă cercurile. Substanțele însăși se pierd chiar mai puțin și cel mai puțin dintre toate sunt substanțele simple sau unități printre care se află și sufletele. Căci substanțele simple nu sunt subiecte ale disoluției și nu am putea nega acest fapt, pentru că întreaga realitate a compușilor nu vine decât din componente sau mai degrabă compușii nu sunt decât ființe aparente și nu constituie o substanță veritabilă; căci cum întreaga realitate a unei societăți sau a unei turme nu este dată decât de oameni în particular sau de oi, fără să existe în asamblaj altceva mai mare decât raportul a cărui realitate, dincolo de temeiul său, nu este decât în spiritul care se gândește la asta; astfel în măsura în care componenții nu sunt decât compuși nu se ajunge la ceea ce are realitate proprie, nici la substanțe reale cu adevărat; deci sau nu există nimic real sau trebuie să ajungem la substanțe simple; este rațiunea pentru care ființele compuse pot pieri deși orice nimicire ar fi inconceptibilă; nu sunt substanțe veritabile[47].

Dar aș vrea să merg mai departe și să susțin că nu numai sufletul, dar și animalul se păstrează, deși mașina sa este un compus care ar părea disolubilă. Există aici unul dintre cele mai mari secrete ale naturii, căci fiecare mașină organică naturală (așa cum vedem în cazul animalelor), având pliuri și depliuri infinite, este indestructibilă și are întotdeauna un mecanism de rezervă împotriva oricărei violențe. Astfel încât ea subzistă și rămâne la fel în învăluiri, dezvăluiri și transformări, așa cum viermele de mătase și fluturele sunt același animal, în conformitate cu observațiile domnului Swammerdam[48], care a arătat că părțile fluturelui erau deja învăluite în omidă și cum mica plantă care este în sământă sau micuțul animal, transformându-se și crescând prin naștere și nutriție, rămân totuși aceași animal sau aceeași plantă. Căci, deși nu rămâne aceeași materie, pentru că este într-o schimbare continuă, rămâne întotdeauna temeiul structurii.

Experiențele unor observatori foarte pricepuți, în special ale domnilor Swammerdam și Leeuwenhoek[49], tind să ne facă să credem că ceea ce noi numim generarea unui animal nou nu este decât o transformare dezvoltată prin creștere a unui animal deja format, și că în acest fel sămânța însuflețită și organizată este la fel de veche ca întreaga lume; asta fiind admis, este loc să credem că ceea ce nu are început nu are nici sfârșit și că moartea nu este decât o transformare dezvoltată prin diminuare, și care va fi urmată la timpul său chiar de o redezvoltare; prin asta, fără îndoială natura, urmându-și obiceiul, păstrează o ordine frumoasă care tinde să perfecționeze lucrurile. Nu iau în considerare faptul că ordinea pe are o observă Dumnezeu în privința sufletelor raționale, sau în privința sufletelor oamenilor făcute după imaginea sa și capabile de o societate cu el; că el îi consideră nu numai părți ale mașinii universului, al cărui prim motor este, dar și ca cetățeni ai celui mai perfect stat, al cărui monarh este; în care este loc să credem că nu numai animalul dar și cetățeanul, adică personajul și, în consecință, amintirea acestei vieți, se păstrează sau se amână.

Cei care susțin distrugerea sufletului în conformitate cu natura sa, și care susțin de asemenea materialitatea acestuia, cred că triumfă atunci când arată că sufletul are nevoie de organe pentru a gândi, că el se perfecționează prin experiențele simțurilor și că pare că nu gândește la nimic atunci când organele de simț sunt deranjate. Și într-adevăr, cei care susțin că există gânduri în care simțurile nu au nici un rol, și că prin moarte sufletul este separat de corp și gândește fără organe, au succes, căci ei susțin lucruri foarte îndepărtate de ordinea naturii observate. Așa cum fac și cei care cred că animalul este un simplu automat fără suflet sau simțământ[50] sau care cred că sufletele animalelor sunt incorporale și că pier. Dar adversarii naturii nemuritoare a sufletului sunt dezarmați atunci când li se arată că ceea ce ei se străduiesc să demonstreze cu atâta zgomot, și unde ei cred că fac minuni, nu le servește cu nimic și că se acordă perfect cu nemurirea pe care o susțin chiar și pentru animal.

Autorul scrisorii se servește de rațiunile lor, dar (după cum cred) pentru un alt scop; căci nu observ ca el să combată în mod direct imaterialitatea sufletului, recunoscând aparent că noțiunile de materie, adică întinderea și impenetrabilitatea, fiind pur pasive, nu ar putea să dea un principiu de acțiune, și că modificările acestor noțiuni materiale, adică figurile și mișcările, și într-un cuvânt mașina, nu ar putea să producă percepție nici gândire. De asemenea, el este de acord că există în suflet materiale pe care simțurile nu le pot furniza. Căci se servește de comparația cu un arhitect. Obiectele simțurilor sunt ca materialele casei, iar facultatea care înțelege simțămintele și se servește de ele

în raționamente este ca arhitectul cu regulile sale. Iar unul (după el) trebuie să fie deosebit de altul. Foarte bine; eu nu cer decât asta. Dar trebuie observat că în suflet acest arhitect cu regulile sale trebuie să fie socotit el însuși printre materiale, adică printre obiectele gândirii, pentru că noi ne gândim la noi și la facultățile, regulile, gândurile și raționamentele noastre. Iar aceste reguli sunt acea lumină internă care stabilește consecințele și toate adevărurile necesare despre care am vorbit în discursul meu.

Astfel, după ce crezusem că scrisoarea se opune scrisorii mele, constat că în principal ea poate fi interpretată în conformitate cu scrisoarea mea; este adevărat că, dacă aș vrea să intru în detalii, aș avea multe de spus; dar nu știu dacă ar fi de folos, doar cu eforturi serioase de o parte și de alta, care nu cred că i-ar plăcea acestui savant care a scris-o; în plus el a mărturisit că a scris-o la ordin.

În plus, a-l combate fără a fi necesar nu ar fi mijlocul de a câștiga, și totuși mă felicit pentru asta. Căci mă face să sper că altă dată el va pleda pentru intelect împotriva simțurilor; mărturisește deschis că dacă facem această cucerire pentru partea cea mai bună, noi nu vom fi îndatorați decât luminilor Majestății Voastre. Va face contrariul a ceea ce a făcut altădată Carneade care, lăudând dreptatea în acordul general, a declamat împotriva ei în ziua următoare; sau a ceea ce a făcut cardinalul Perron, după câte se spune, care a negat nemurirea sufletului pe care tocmai o stabilise într-un discurs ținut în prezența lui Henri IV.

El va trece de la negru la alb dacă va fi de acord cu noi și dacă atacă (cum poate să facă într-un fel foarte eficace) opinia materialiștilor, a căror doctrină, dacă este extinsă și exagerată, nu stabilește decât confuzie și întâmplare, și distruge, cu inteligență și ordine, nu numai nemurirea sufletului dar și existența divinității. Acestea sunt opinii cu care presupun că nu este de acord, el considerând în continuare specia umană și universul private de perfecțiunile ale căror frumoase urme le recunoaștem în spiritul elevat al Majestății Voastre. Sunt cu devoțiune etc.

6.
Leibniz către principesa Sophie

Dl. Toland și-a prezentat opinia Majestății Sale care este cea a lui Hobbes, și anume că nu există altceva în natură decât figurile și mișcările sale, care este și opinia lui Epicur și Lucrețiu, cu excepția faptului că Epicur și Lucrețiu

admit vidul și atomii sau particulele dure, în timp ce Hobbes vrea ca totul să fie plin și moale, aceasta fiind dealtfel și părerea mea. Dar cred că originea acțiunii, a percepției și a ordinii trebuie căutată dincolo de materie, adică dincolo de ceea ce este pur pasiv și indiferent față de mișcare. Astfel, Alteța Voastră Electoare a remarcat deja că Toland, raționând așa cum trebuie, nu ar putea să dea dreptate acestor trei chestiuni care nu ar trebui să apară. Și pentru a-i aduce la cunoștință acest lucru am scris un fel de scrisoare Reginei, în care, fără să-l menționez, m-am ocupat puțin de necesitatea de a admite ceva mai mult decât ceea ce spune el. Dar el nu a vrut să precizeze dificultățile sale în legătură cu scrisoarea mea, și atunci l-am presat să mi le prezinte măcar prin viu grai, pentru ca eu să mă străduiesc să îi aduc lămuriri; el mi-a spus că nu mai are scrisoarea și că în acest fel nu își mai amintește dificultățile, deși o citise cu două sau trei zile mai înainte. I-am spus între altele că există diferite noțiuni de mișcare, dar a evitat să intre «în această dispută» aparent pentru că nu este destul de priceput în aceste chestiuni. I-am cerut în această privință să ne prezinte demonstrația opiniei sale, în care caz am recunoscut că se poate dispensa de examinarea raționamentelor altuia, contrare raționamentelor sale. Dar cum mi-a spus că nu, eu i-am spus că nu trebuie să se asigure că opinia sa este adevărată, ci putea numai să spună că o crede în mod provizoriu până în momentul în care i se va demonstra contrariul. Toate acestea mă fac să cred că el nu se preocupă deloc de adevăr ci că vrea numai să se remarce prin noutate și prin singularitate, căci, atunci când cineva iubește adevărul și are răgaz, intră cu plăcere într-o discuție exactă.

7.
Leibniz către regina Sophie Charlotte

Am citit scrisoarea pe care Majestatea Voastră mi-a făcut onoarea să mi-o comunice în legătură cu scrisoarea mea. Scrisoarea este pe placul meu atunci când spune că imaterialul este activ, iar materialul este pasiv[51]. Este exact ideea mea. Recunosc de asemenea trepte în acțiuni ca viața[52], percepția, rațiunea, și că în acest fel pot să existe mai multe feluri de suflete, pe care le numim vegetativ, senzitiv, rațional; că există corpuri care au viață fără a avea simțământ și altele care au viață și simțământ fără rațiune. Cu toate acestea cred că sufletul senzitiv este vegetativ în același timp, iar sufletul rațional este senzitiv și vegetativ; astfel, în noi un singur suflet cuprinde aceste trei trepte fără să fie necesar să le concepem ca pe trei suflete, din care cel inferior ar fi cel material în raport cu

cel superior, căci se pare că asta ar însemna a înmulți ființele fără necesitate[53].

Mă îndoiesc de asemenea că un suflet ar putea să acționeaze asupra altui suflet, sau asupra părții active a altei substanțe[54].

Orice substanță creată, fiind compusă din activ și pasiv, nu are nevoie decât de pasivul său pentru a suferi[55]. În privința lui Dumnezeu, operația sa este complet diferită, căci este o producere continuă și în acest fel propriu-zis vorbind sufletul nostru nu suferă în această privință.

În moarte, sau aparența morții, căci nu o consider decât o învăluire, nu se pierde nici viața, nici simțământul, nici rațiunea; ceea ce ne împiedică să avem percepție pentru un timp este confuzia, adică faptul că avem simultan o infinitate de mici percepții în care nici una nu se deosebește serios de alta. Iată pentru ce într-un vis prea puțin distinct, și într-un leșin, noi avem amintiri.

În plus, ordinea treptelor în suspendarea activităților nu se observă întotdeauna așa cum a fost notată, ca și cum rațiunea ar avea întâietate în a ceda, căci uneori raționăm în vise, deși atunci nu simțim nimic, întrucât în mod confuz simțim mereu.

Dar aceste scurte remarci nu distrug fondul scrisorii, în care găsesc ceva solid și original.

Note

[1] Aceasta este prima versiune a celor trei redactări succesive ale scrisorii lui Leibniz către regina Sophie Charlotte, scrisoare în care se face o scurtă trecere în revistă a principalelor chestiuni.

[2] Prima sursă a cunoașterii o reprezintă simțurile, prin intermediul cărora cunoaștem calitățile sensibile (culorile, mirosurile, gusturile etc.) ale obiectelor particulare.

[3] Simțul comun, sau imaginația, ne oferă cunoștințe despre numere, figuri, mărimi, mișcări etc. Acestea nu sunt obiecte ale unui anumit simț particular, mai multe simțuri concurând la formarea lor.

[4] Intelectul reprezintă a doua mare sursă a cunoașterii, prin care luăm cunoștință de eu, obiectul inteligibil prin excelență.

[5] Leibniz enunță în acest pasaj unul dintre cele mai importante principii ale filosofiei sale, în conformitate cu care substanța este subiect logic. Considerând că o substanță individuală este *unitatea* unei monade și a unui corp, noțiunea completă a substanței individuale cuprinde o dată pentru totdeauna tot ce i se poate întâmpla și, în acest fel, tot ce se poate enunța adevărat despre aceasta. Prin adoptarea principiului *praedicatum inest subjecto,* Leibniz face ca o substanță individuală sau, generalizând principiul, o substanță să fie considerată subiect logic.

[6] Cunoașterea eului este o cunoaștere nemijlocită, asemănătoare cu cunoașterea pe care o avem din simțuri, motiv pentru care este numită simț intern. Deosebirea față de cunoașterea senzorială este că simțul intern ne oferă cunoștințe certe.

[7] Recunoaștem aici conversiunea unei propoziții universale negative.

[8] Leibniz a notat pe marginea manuscrisului: „deși putem întotdeauna inversa propozițiile particulare afirmative, de exemplu, dacă unii înțelepți sunt bogați trebuie de asemenea ca unii bogați să fie înțelepți. Ceea ce se nu se întâmplă în particularele negative; de exemplu putem spune că există milostivi care nu sunt drepți, dar nu putem infera de aici că există drepți care nu sunt milostivi, căci în dreptate este cuprinsă în același timp mila și rațiunea". După ce a prezentat conversiunea unei propoziții universale afirmative, Leibniz a oferit exemple de conversiune a unor propoziții particulare, arătând că particulara negativă nu are conversă.

[9] Trecând de la sursele cunoașterii la temeiurile cunoșterii, Leibniz arată că experiența și inducția ne oferă cunoștințe cu certitudine probabilă, dar nu cu certitudine absolută..

[10] Simțurile și inducția ne oferă doar cunoștințe contingente, numai intelectul ne oferă cunoștințe necesare și universale.

[11] Această substanță incorporală este Dumnezeu. Leibniz schițează aici argumentul existenței lui Dumnezeu prin contingență. Vezi de asemenea *Eseuri de teodicee*, § 7.

[12] Principiul de acțiune al creaturilor este constituit de entelehie (sau suflet sau monadă). Cum sufletul este imaterial, înseamnă că în creaturi există ceva imaterial.

[13] Este un fragment foarte confuz, ca multe altele, de altfel. Mai întâi filosoful de la Hanovra nu face distincție între gândire și cunoaștere. Credem că vrea să susțină că simțurile sunt necesare pentru *cunoaștere*, nu pentru gândire. Pe de altă parte, deși necesare ele nu oferă și condiția suficienței. În al doilea rând, exemplul ales poate fi interpretat în același sens, adică aerul este necesar pentru viață, dar nu este suficient. Despre rolul senzației în cunoaștere vezi *Nouveaux essais*, I, 1.

[14] Avem aici a doua redactare, ceva mai detaliată, a scrisorii.

[15] Există puține informații despre autorul acestei scrisori.

[16] Locuri ilizibile în manuscris. Pentru înțelegerea acestui pasaj, vezi mai departe p. 153.

[17] *conceptions*

[18] În acest pasaj Leibniz nu deosebește simțul comun (imaginația) de simțul intern (adică apercepția eului).

[19] Leibniz îl omite pe Descartes, care a susținut, întocmai ca și Platon, că existența eului care gândește este cunoștința cea mai certă.

[20] În *Nouveaux essais* Leibniz împarte axiomele în principale (sau primitive) și secundare, cele secundare reducându-se la cele principale. Axiomele primitive

sunt „imediate și indemonstrabile" constituind temeiul tuturor cunoștințelor noastre. Aceste axiome primitive, numite propoziții identice, sunt: principiul indentității și principiul noncontradicției. Pentru detalii, vezi *Nouveaux essais*, IV, VII. Vezi de asemenea *Monadologia*, par. 34-35.

[21] Este dificil de stabilit identitatea acestui englez. Poate fi Samuel Godwin, ori dl Dodwell ori altcineva.

[22] Despre securea care plutește pe apa Iordanului, vezi *Cartea a doua a împăraților*, **6**, 1-7.

[23] Despre indestructibilitatea substanței simple, vezi *Monadologia*, par. 1-6; *Disertația metafizică*, IX etc.

[24] Alfons al X-lea Înțeleptul (1221-1284), regele Castiliei între 1254 și 1284. Pentru alte detalii, vezi *Eseuri de teodicee*, § 193.

[25] Leibniz amintește aici, în treacăt, unul dintre principiile fundamentale ale gândirii sale, și anume principiul optimului (sau principiul celui mai mare bine). Conform acestui principiu Dumnezeu acționează astfel încât să asigure în univers cea mai mare cantitate de bine. Relele care există nu fac sa scadă cantitatea de bine și nu diminuează bunătatea divină. Iată ce scrie în *Eseuri de teodicee*, § 225: „Oricît de mare ar fi, infinitatea posibililor nu este mai mare decît cea a înțelepciunii lui Dumnezeu, care cunoaște toți posibilii [...] înțelepciunea lui Dumnezeu îi pătrunde, îi compară, îi cîntărește pentru a le estima gradele de perfecțiune sau imperfecțiune, tăria și slăbiciunea, binele și răul; ea merge chiar dincolo de combinațiile finite, ea face o infinitate de combinații infinite, adică o infinitate de posibile înlănțuiri ale universului, fiecare conținînd o infinitate de creaturi. Prin acest mijloc, înțelepciunea divină distribuie toți posibilii, analizați deja separat, în tot atîtea sisteme universale, pe care le compară din nou între ele; iar rezultatul tuturor acestor comparații și reflecții este alegerea celui mai bun dintre toate sistemele posibile, pe care înțelepciunea o face pentru a corespunde perfect bunătății, ceea ce constituie tocmai planul universului actual."

[26] Leibniz folosește termenul *êtres*.

[27] Leibniz oferă mai multe clasificări ale substanțelor. Una dintre ele prezintă substanța simplă ca fiind substanța dotată cu percepție și apetiție, sufletul este substanța simplă care este dotată în plus cu senzație (sau simțământ, cum este spus aici) și spiritul care este suflet dotat cu rațiune. Cf. *Monadologia*, § 19.

[28] Fragmentul este corupt; pentru o mai bună înțelegere, vezi p. 158.

[29] Aceasta este versiunea definitivă a scrisorii.

[30] Comparația aparține stoicilor, după cum aflăm de la Diogenes Laertios în capitolul despre Chrysipos.

[31] Despre lumină și despre culoarea roșie, vezi Descartes, *Dioptrique*, I și V; despre căldură, vezi Descartes, *Météores*, I și II. Imaginea cercurilor concentrice folosite pentru a ne reprezenta propagarea sunetului își are originea la stoici.

[32] Leibniz are în vedere contribuția adusă de Descartes la eliberarea de prejudecata după care căldura și culorile sunt lucruri care există în afara noastră. Descartes a susținut că o culoare își are originea în fenomenele de reflexie și refracție a luminii

[33] Vezi de asemenea *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, în Leibniz, *Opere*, pp. 26-27; *Disertație metafizică*, XXIV; *Nouveaux essais*, IV, cap. VI, paragraful 7.

[34] În *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei* Leibniz scrie: „Cunoștința este *clară* așadar cînd îmi dă putința să recunosc lucrul pe care-l reprezintă, și este la rîndul său confuză sau distinctă. *Confuză*, anume cînd nu pot enumera separat notele suficiente pentru a deosebi acel lucru de altele, deși, în realitate, el posedă astfel de note și determinări, noțiunea lui putîndu-se rezolva într-însele: astfel culorile, mirosurile, gusturile și alte obiecte particulare ale simțurilor sînt destul de clar cunoscute și deosebite unele de altele, dar numai prin simpla mărturie a simțurilor, nu însă prin note pe care să le putem enunța; de aceea, nu putem explica unui orb ce este roșul, nici nu putem lămuri altcuiva astfel de lucruri decât punîndu-l în prezența lor și făcîndu-l să le vadă, să le miroasă sau să le guste, ori, cel puțin, aducîndu-i aminte de o percepție trecută asemănătoare..." (*Opere*, pp. 26-27).

[35] Rolul imaginației ca fundament al matematicii este afirmat de Leibniz în numeroase pasaje: „Matematica este știința lucrurilor imaginabile" (C 256); „Matematica universală va tratata despre metoda de a determina exact pe cele care cade sub imaginație sau pe cele pe care le numesc logica imaginației" (C 348); „Geometria sau știința imaginației universale" (GM III, 243).

[36] Matematicile mixte sunt optica, astronomia, phoronomia.

[37] Descartes a încercat acest lucru în *Reguli*, XII.

[38] Întâlnim aici o idee foarte importantă, fundamentală pentru înțelegerea teoriei leibniziene a cunoașterii. Cercetarea eului ne furnizează conceptele metafizicii, logicii și eticii.

[39] Vezi de asemenea *Nouveaux Essais*, II, cap. I, paragraful 2.

[40] Despre lumina naturală vezi *Nouveaux Essais*, I, cap. I, paragraful 22.

[41] *êtres*

[42] Leibniz nu este adeptul metempsihozei. Vezi în acest sens, printre altele, *Eseuri de teodicee*, par. 86-89 ș. a.; *Monadologie*, § 72.

[43] John Toland (1670-1722), filosof irlandez convertit la protestantism, autor al lucrării *Christianity not mysterious*, Londra, 1696, a fost prezent la curte, iar prin prezența lui a stimulat discuțiile despre originea ideilor și existența substanțelor imateriale.

[44] Toland vrea să susțină ideea că Leibniz nu a reușit să demonstreze că noi cunoaștem și prin altceva decât prin simțuri.

[45] *sentiment*

[46] Leibniz se referă desigur la teoria micilor percepții. Pe lângă impresiile de care suntem conștienți există multe altele pe care nu le cunoaștem, căci sunt confuze. „Se vede, de asemenea, că percepțiile simțurilor noastre, chiar atunci cînd ele sunt clare, trebuie cu necesitate să conțină vreo simțire confuză, căci, fiindcă toate corpurile din Univers sînt în relație simpatetică, corpul nostru primește impresiile tuturor celorlalte și, cu toate că simțurile noastre se raportează la toate, nu este posibil ca sufletul nostru să poată da atenție la toate în particular; de aceea simțurile noastre confuze sînt rezultatul unei varietăți de percepții, care este cu totul infinită" (*Disertație metafizică*, XXXIII).

[47] Leibniz folosește în acest fragment mai multe expresii pentru a desemna două feluri de „substanțe": „substanțe veritabile", sau reale, și „substanțe neveritabile", sau aparente. Tebuie să precizăm că, în sens riguros, Leibniz admite numai un singur fel de substanțe, sau, mai exact spus, admite că există numai substanțele. Punând semnul egalității între *unum* și *ens,* admite două feluri de entități, corespunzătoare celor două felui de unități: substanțe, care sunt *unum per se* sau unități adevărate, și entități prin agregare, sau *unum per accidens*, fiind numite și entități ale imaginației sau percepției. Din această cauză entitățile prin agregare sunt fenomene: „Un corp nu este o unitate adevărată; este numai un agregat, pe care scolasticii îl numeau o ființă *per accidens*, o colecție ca o turmă. Unitatea ei vine din percepția noastră. Este o ființă de *rațiune*, sau mai degrabă de *imaginație*, un fenomen" (G VI, 586).

[48] Vezi *supra,* II, nota 48.

[49] Vezi *supra,* II, nota 49.

[50] Așa cum este cazul lui Descartes.

[51] Imaterialul este activ în sensul că o substanță, care este imaterială, are în sine principiul de acțiune. Materialul este pasiv în sensul că un agregat, care este material, nu are în sine principiul de acțiune, el doar suferind acțiunea unei substanțe.

[52] Vezi *infra,* VIII, nota 1.

[53] Cu alte cuvinte, ar însemna încălcarea binecunoscutului principiu al lui Ockam, numit „briciul lui Ockam".

[54] Ideea neinfluenței unui suflet asupra altuia este una dintre ideile principale ale leibnizianismului. În *Monadologie* filosoful de la Hanovra scrie: „În substanțele simple însă nu există altceva decît o influență *ideală* a unei monade asupra alteia – influență care nu-și poate produce efectul decît prin intervenția lui Dumnezeu – anume, întrucît în ideile lui Dumnezeu o monadă cere cu dreptate ca Dumnezeu să țină seama de ea atunci cînd ordonează, încă de la începutul lucrurilor, pe celelalte. Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influență fizică asupra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc poate sta una sub dependența celeilalte" (*Monadologia*, § 51).

[55] „Substanță creată" este aici o plantă, un animal sau un om, deci o substanță organică, cum am denumi-o azi. Aceasta are o parte activă, entelehia sau sufletul, și o parte pasivă, și anume corpul său. „Și datorită acestui fapt, acțiunile și pasiunile sînt mutuale între creaturi. Căci Dumnezeu, potrivind două substanțe simple, găsește în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, și, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privințe este din alt punct de vedere pasiv: activ, în măsura în care ceea ce cunoaștem distinct într-însul servește ca temei în explicarea celor ce se petrec în altul; și pasiv, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găsește în ceea ce cunoaștem distinct în altul" (*Monadologia*, § 52).

V

DISCURS CU PRIVIRE LA METODA CERTITUDINII ŞI ARTA DE A INVENTA PENTRU A ÎNCHEIA DISPUTELE ŞI PENTRU A PROGRESA ÎN TIMP SCURT

Notiță introductivă

Textul de față reprezintă unul dintre proiectele de introducere la o lucrare, promisă în mai multe rânduri de Leibniz, și anume o lucrare care să trateze despre știința generală. Prin urmare, avem acum de-a face cu o scriere de logică și metodologie, spre deosebire de textele cu precădere metafizice ale antologiei de față.

Punctul de plecare al lucrării îl constituie inventarierea sumară a unora dintre principalele realizări din știința, tehnica și arta secolului al XVII-lea, cu adevărat unul dintre cele mai bogate în descoperiri. Din această cauză cunoștințele, adevărate „comori ale speciei umane", erau întinse și necesitau pe de o parte o ordonare în tabele, inventare, repertorii etc., și pe de altă parte crearea unor mijloace prin care să putem aprecia cunoștințele dobândite și să descoperim altele. Cele două operații sunt extrem de necesare pentru progresul cunoașterii, Leibniz fiind adeptul creșterii cunoașterii (vezi Nouveaux essais, *IV, IV). Ambele aspecte avute în vedere țin de* scientia generalis, *parte a unei discipline mai vaste numite de Leibniz* enciclopedie, *care ne învață să demonstrăm și să inventăm pornind de la date suficiente (G VII, 60). Știința generală va avea, așadar, două ramuri, și anume* arta demonstrației *(sau metoda certitudinii), care ne ajută să facem certe cunoștințele „confuze sau imperfecte", și* arta inventării, *ce ne ajută să descoperim noi cunoștințe. Cele două părți ale științei generale au o mare importanță pentru încheierea controverselor dintre filosofi întrucât Leibniz consideră că acestea sunt datorate complexității raționamentelor și vaguității termenilor. Pentru aceasta, el propune o metodă de reducere a raționamentelor complexe la calcule simple și a termenilor vagi la termeni clari și preciși. Odată ce filosofii vor recurge la calculul logic, toate controversele se vor încheia, întrucât este suficient ca filosofii să „ia pana în mână, să se așeze la abac și să-și spună reciproc (sau prietenilor convocați):* să calculăm" *(G VII, 200).*

Arta demonstrației, ca studiul formei de argumentare reduse la calcul, și arta inventării, cu speciile sale combinatorica și analitica, se ocupă însă numai de o pare a adevărurilor utile, și anume de adevărurile ce rămân de cunoscut.

Cealaltă parte a adevărurilor, și anume adevărurile cunoscute epocii noastre, adevăruri împărțite de Leibnz în scrise sau nescrise, aflate sau nu la locul lor etc., este vizată, după cum am spus, de enciclopedie, adică disciplina care urmărește sortarea, ordonarea, aranjarea tuturor cunoștințelor omenești. Proiect gigantic, de care Leibniz era conștient că nu poate fi finalizat de un singur om; de aici apelul său adresat tuturor filosofilor, savanților și oamenilor politici, cu toții având datoria de a profita de această moștenire lăsată de predecesori, de a o îmbogăți și de a o transmite mai departe urmașilor.

Faptul că progresul cunoașterii va duce la înmulțirea cunoștințelor nu este urmat în mod necesar de o creștere a spațiului de depozitare al acestora. Dimpotrivă, susține Leibniz, științele se vor rezuma pe măsura dezvoltării lor. Această situație, aparent paradoxală, este posibilă prin apelul la caracteristica universală, *o „artă" prin care cunoștințele sunt reduse, prin intermedeiul calculului logic, la un sistem logic de semne și operații. Caracteristica universală se voia un alfabet al gândirii care să reprezinte ideile în manieră logică. În acest fel chiar științele cele mai avansate nu vor avea nevoie de „volume groase" pentru a-și prezenta ideile.*

Ediții principale:

Raspe, 521-526.

Erdmann, 172-176.

Gerhardt, G VII, 174-184.

Am folosit ediția Gerhardt, G VII, 174-184.

Discurs cu privire la metoda certitudinii și arta de a inventa pentru a încheia disputele și pentru a progresa în timp scurt

Acest mic discurs tratează una dintre cele mai importante chestiuni, de care fericirea oamenilor este foarte mult interesată, căci putem spune cu curaj că cunoștințele solide și utile sunt cele mai mari comori ale speciei umane și adevărata moștenire pe care ne-au lăsat-o predecesorii noștri, de care noi trebuie să profităm și pe care trebuie să o dezvoltăm, nu numai pentru a o transmite succesorilor noștri într-o stare mai bună decât am primit-o, dar mai ales pentru a profita noi înșine de aceasta atât cât este posibil pentru perfecțiunea spiritului, pentru sănătatea corpului și pentru plăcerile vieții.

Trebuie să mărturisim, recunoscând bunătatea divină față de noi, în măsura în care putem înțelege din istorie, că nici un secol nu a fost mai potrivit *pentru această operă* decât secolul nostru, care pare să adune recolta pentru toate

celelalte secole. Tipografia ne-a dat mijlocul de a avea ușor meditațiile și observațiile cele mai alese ale celor mai mari oameni atât din antichitate cât și din timpul nostru. Busola ne-a deschis toate ungherele suprafeței terestre. Lunetele de mare putere ne arată secretele cerului și ne fac să cunoaștem sistemul minunat al universului vizibil. Microscopul ne face să vedem în cel mai mic atom o lume nouă de nenumărate creaturi și servește mai ales la cunoașterea structurii corpurilor de care avem nevoie. Chimia, înarmată cu toate elementele, lucrează cu un succes surprinzător la transformarea corpurilor naturale în mii de forme, pe care natura nu le-ar fi dăruit-o niciodată sau ar fi făcut-o foarte târziu. Astfel încât acum se pare că nu depinde decât de noi să încheiem cu siguranță și prin demonstrație multe dispute care încurcau pe înaintașii noștri, să prevenim și să trecem peste multe rele care ne amenință și mai ales să restabilim în suflete pietatea și bunătatea, atât prin educație cât și prin rațiuni incontestabile, să păstrăm și să restabilim sănătatea corpului chiar mai mult decât se putea face altădată, deoarece avem remedii mai bune decât toate remediile anticilor și deoarece cunoașterea pe care ei o aveau despre corpul uman nu poate fi comparată cu a noastră.

Cât despre matematici cunoaștem analiza anticilor și știm mai mult decât ei, ba chiar vom ști cu mult mai mult. Tehnicile secrete ale lui Arhimede pe care geometrii antici nu le cunoșteau (atât de bine erau ascunse) sunt acum complet descoperite.

În ceea ce privește literatura, istoria sacră și profană sunt atât de avansate încât suntem adesea capabili să descoperim greșelile autorilor care scriau despre anumite chestiuni din timpul lor. Nu putem analiza fără admirație acest amas prodigios al urmelor antichității, aceste șiruri de medalii, această mulțime de inscripții, acest număr uriaș de manuscrise, atât europene cât și orientale, în afară de cunoștințele pe care le-am putut obține din vechi documente, cronici, fundații și titluri, pe care le-am scos din praf care ne fac să cunoaștem multe particularități importante despre originile și schimbările familiilor ilustre, despre popoare, state, legi, limbi și obiceiuri; ceea ce servește nu numai pentru satisfacția curioșilor, ci chiar mai mult pentru conservarea și îndreptarea istoriei, ale cărei exemple sunt lecții vii și instrucțiuni plăcute, dar mai ales pentru a stabili această importantă Critică, necesară pentru a discerne presupunerea de adevăr și fabula de istorie, și al cărui ajutor este admirabil pentru demonstrațiile religiei.

Nu spun nimic despre elocință, poezie, pictură și alte arte frumoase, nici despre știința militară și toate cele care învață omul să facă rău, care înaintează cu atât de mult succes încât ar fi de dorit că științele realului și ale salvării să poată să urmeze pe cele ale prefăcătoriei și ale vătămării. Aș adăuga doar că

descoperirea pulberii[1] mi se pare că este mai degrabă un cadou al bunătății cerului, căruia secolul nostru încă îi datorează mulțumiri, decât un semn al mâniei sale; căci aparent această pulbere a contribuit la oprirea puhoiului de otomani care au inundat Europa și prin ea se pare că ne vom putea elibera cândva complet de vecinătatea lor, sau poate că se va scoate o parte a popoarelor lor din întuneric și din barbarie pentru a-i face să se bucure cu noi de binefacerile unei vieți cinstite și de cunoașterea binelului suveran, redând Greciei, creatoarea științelor, și Asiei, creatoarea religiei, aceste bunuri cu care le suntem datori.

În fine, contez pe unul dintre cele mai mari avantaje ale secolului nostru, și anume că există un monarh care printr-o potrivire rară și surprinzătoare de merit și de noroc, după ce a triumfat în toate părțile și a restabilit liniștea și abundența în regatul său, a ajuns într-o stare în care nu numai că nu se teme de nimic dar chiar poate face tot ceea ce va vrea pentru fericirea popoarelor, ceea ce este un foarte rar și foarte valoros dar al cerului. Căci vedem că de obicei marii prinți și mai ales cuceritorii au fost în perioade de agitații continue și prea puțin în stare să se gândească la binefacerile păcii, și adesea altă putere îi ținea în șah. În ce privește prinții mediocri, ei nu sunt aproape niciodată independenți și urmează în ciuda lor mișcările celor mai mari. Am cunoscut eu însumi destul de bine pe unii al căror merit era fără îndoială extraordinar, care aveau mari și frumoase proiecte pentru ușurarea popoarelor lor, și chiar pentru progresul cunoașterii, dar care nu puteau trece dincolo de proiecte și de dorințe, oricâtă bunăvoință și inteligență ar fi avut, pentru că problemele pe care le vedeau că se nasc în jurul lor îi obligau să își concentreze spiritul și toate puterile pentru a se apăra de acestea, și chiar nu o puteau face decât cu teamă. Dar acest mare monarh, care va fi recunoscut ușor din cele câteva cuvinte pe care tocmai le-am spus despre el, fiind un arbitru al destinului său și al destinului vecinilor săi și efectuând deja lucruri considerate imposibile și pe care ne e teamă să le credem după întreprindere, pe care nu le putea face deloc într-un secol atât de luminat, într-un regat cu atâtea spirite excelente, cu toată această dispoziție uriașă care există în prezent în lume pentru descoperiri, pe care nu le făcea, ziceam, dacă nu lua într-o zi hotărârea să depună un efort uriaș pentru științe; sunt sigur că doar voința unui astfel de monarh va avea mai multe efecte decât toate metodele noastre și toată știința noastră pentru a scurta timpul; și pentru a ne face să obținem în câțiva ani ceea ce altfel ar fi fost fructul multor secole. Ceea ce ne-a spus Alexandru prin Aristotel nu intră în comparație, și deja Memoriile Academiei și producțiile observatorului o depășesc infinit. Dar ar fi fost altceva dacă acest mare prinț ar fi făcut pentru descoperirile utile tot ceea ce se poate și tot ceea ce stă în puterea oamenilor, adică a sa, care cuprinde ca într-un rezumat

aproape toată puterea umană, cu atât mai mult cu cât nu există deloc exemple despre o singură persoană care să fi putut face mai mult ca el. Bunăvoința sa nu cedează puterii sale, și numai prin bunătate, fără să facă apel la glorie, îi este suficient să se cobore până la detaliul unor remedii particulare, dar dovedite pentru alinarea oamenilor, despre care lumea nu a aflat decât foarte târziu; cu toate acestea eu le consider la fel de glorioase ca și cuceririle. Voi îndrăzni să spun că el este în stare să facă mai multe descoperiri decât toți matematicienii, și mai multe tratamente decât ar face toți medicii, pentru că poate da ordine și poate face reguli în stare să facă științele să progreseze în scurt timp într-un fel surprinzător, care fac regatul său și secolul său la fel de remarcabile în aceste privințe ca toate celelalte, el având întreaga glorie, posteritatea rămânându-i datoare pentru totdeauna. Dincolo de faptul că celelalte fapte importante pe care le face, oricât de luminoase și oricât de întinse ar fi, nu aparțin tuturor oamenilor, singurele descoperiri utile care servesc la demonstrarea adevărurilor importante pentru pietate și pentru liniștea spiritului, la micșorarea relelor și la creșterea puterii oamenilor asupra naturii sunt ale tuturor națiunilor și ale tuturor vârstelor. Deci, nu ne rămâne decât să informăm pe acest prinț de tot ceea ce poate; această grijă aparține oamenilor iluștri care îi sunt apropiați, dar cum ei au cu toții ocupații însemnate este de datoria altora să le furnizeze memorii; iar dacă acest document ar putea să servească și la asta, ar fi destul de bine folosit.

Cu toatea acestea, mi se pare că noi nu profităm destul de grațiile cerului, nici de luminile și dispozițiile avantajoase ale secolului nostru și de dispoziția pe care cei mai mari prinți dovedesc că o au de a proteja și a face ca științele să înflorească. Sunt obligat uneori să compar cunoștințele noastre cu o mare prăvălie, magazin sau tejghea fără ordine și fără inventar; căci nici noi înșine nu știm ceea ce posedăm deja și nu putem să ne servim de asta la nevoie. Există o infinitate de gânduri frumoase și observații utile care se află la autori, dar există și multe altele răspândite printre oameni în practica fiecărei profesii. Iar dacă cel mai subtil și cel mai important dintre toate acestea ar fi strâns și aranjat în ordine, cu indicii potrivite pentru a găsi și pentru a folosi lucrurile acolo unde poate servi, vom admira poate noi înșine bogățiile noastre și vom deplânge orbirea noastră de a fi profitat de ele atât de puțin. Și cum cei care au deja mult sunt mai capabili să câștige decât ceilalți, în timp ce cei care au puțin, foarte departe de a câștiga proporțional, pierd uneori acest puțin pe care îl au, care nu le ajunge să facă nici o întreprindere și îi obligă să consume în cantități mici, tot la fel în timp ce noi suntem săraci în mijlocul abundenței și nu ne bucurăm de avantajele noastre, și chiar nu le cunoaștem, departe de a înainta, noi ne dăm înapoi și din deznădejdea de a produce un efect bun neglijăm totul și lăsăm să

se deterioreze inutil ceea ce este deja în mâinile noastre. De asemenea, vedem cum din ce în ce mai multe persoane muncesc din obișnuință sau pentru a câștiga, sau dintr-un interes mercenar, din divertisment sau din vanitate, decât cu speranță și cu intenția de a face științele să avanseze.

Pentru a vorbi în mod distinct de ceea ce este de făcut, putem împărți adevărurile utile în două feluri, adică în cele care sunt deja cunoscute oamenilor timpului nostru, și cel al Europei noastre, și cele care rămân încă de cunoscut. Primele sunt scrise sau nescrise. Cele care sunt scrise în cărți tipărite sau în manuscrise antice sau moderne, occidentale sau orientale se găsesc sau nu la locul lor. Cele care se găsesc la locul lor, sau aproape, sunt cele pe care autorii de sisteme sau tratate speciale le-au indicat acolo unde materia o cerea. Dar ce se spune în trecere, sau chiar tot ceea ce este pus într-un loc în care l-am găsi cu greu nu este la locul său. Pentru a preîntâmpina această dezordine, ar trebui repartizări sau aranjamente. Cât despre repartizări, ar trebui făcute cataloage desăvârșite despre ceea ce se găsește în cărți valoroase, adăugând uneori locul unde se află, în special dacă sunt manuscrise sau dacă sunt foarte rare, de asemenea mărimea și raritatea lor, ba chiar mai mult calitatea, conținutul și folosirea lor - cel puțin în privința celor mai bune, urmând interesantul proiect pe care Photius, care era Patriarh de Constantinopol, l-a întreprins primul și pe care Jurnalele modernilor îl imită oarecum. Dar trebuie să ne legăm chiar mai mult de lucrurile de care Photius se amuză prea mult pentru a le mai lua în considerație stilul. Ar trebui de asemenea repertorii universale, atât alfabetice cât și sistematice, pentru a indica în legătură cu fiecare materie drepturile autorilor de care putem profita cel mai mult. Asta se practică deja destul de mult în materie de drept, dar exact acolo unde este mai puțin necesar, pentru că rațiunea și legile ar fi suficiente atunci când nu ar exista alt autor și când noi am fi primii care scriem despre asta; dar în medicină nu știm să avem prea multe cărți de practică, nu știm nici să profităm de ele; tratând despre observații, și cum o singură persoană nu poate face decât puține observații, aici avem cea mai mare nevoie de experiența și de cunoștințele celorlalți și chiar de mai multe mărturii despre o observație importantă, pentru că o mare parte din această disciplină este încă empirică. Cu toate acestea, ne lipsesc aici cel mai mult repertoriile, în timp ce acestea abundă în cazul jurisconsulților. De asemenea, în medicină ar fi necesar să facem și să obținem de la autori reguli și precepte într-un număr pe cât posibil de mare, chiar și când aceste reguli nu ar fi încă certe și nici universale și chiar și când ele nu ar fi formate decât din conjecturi, cu condiția să recunoaștem cu bună credință ce grad de certitudine sau de aparență trebuie să le atribuim și pe ce se întemeiază; apoi cu timpul le vom alătura excepțiile și vom

vedea imediat dacă regula nu are mai multe excepții decât exemple, sau dacă ea poate să ne fie de vreun folos. Totuși medicii nu o fac destul de mult și unii Ictes de prima specie (după Irnerius[2] și până la Jason) o fac prea mult, căci ei ne copleșesc prin numărul mare de reguli sau maxime pe care le adună dincolo de orice măsură, cu excepțiile sau nevoile lor, unite cu duplicate, limitări, restricții, distincții, pentru a nu aminti de replici la replici. Aceste feluri de inversări și de balansări sunt obișnuite oamenilor, ei având obiceiul de a face prea mult sau prea puțin și de a nu folosi metodele cele mai bune acolo unde ar putea folosi cel mai mult.

Repertoriile sunt de două feluri, unele care nu indică decât termenii simplii spunând că un anumit termen tratează o anumită chestiune, iar altele care intră în detalii, indicând pe cei care tratează o chestiune sau avansează, remarcă, susțin sau resping o opinie, teză sau observație importantă, acestea fiind cele mai bune. Cred că primul fel de repertorii ar putea fi alfabetic, iar al doilea va fi mai degrabă sistematic furnizând materia următoare a aranjamentului unui sistem desăvârșit, care dincolo de aserțiuni va conține și rațiunile sau dovezile acestora. Vom fi încurcați cel mai mult în legătură cu ordinea sistemelor, în care există de obicei atât opinii cât și teste, dar va exista un sistem provizoriu care va fi suficient în cazul în care sistemul nu este perfecționat; sistemul va avea multe trimiteri de la un loc la altul, majoritatea lucrurilor putând fi privite din multe unghiuri și cu atât mai mult indexul va servi ca supliment. Ordinea științifică perfectă este cea în care propozițiile sunt aranjate după demonstrațiile lor cele mai simple și în felul în care rezultă unele din altele, dar această ordine nu este cunoscută de la început, ci se descoperă din ce în ce mai mult pe măsură ce știința se perfecționează. Putem spune chiar că științele se rezumă pe măsură ce se dezvoltă, care este un adevărat paradox, căci cu cât se descoperă mai multe adevăruri, cu atât mai mult suntem în stare să remarcăm aici un șir ordonat și să facem propoziții tot mai generale, unele nefiind altceva decât exemplele sau corolarele celorlalte, astfel încât se va putea întâmpla ca o mare parte a volumului cunoștințelor care ne-au precedat să se reducă cu timpul la două sau trei teze generale. De asemenea, cu cât este mai perfecționată o știință cu atât mai puțin are nevoie de volume groase, căci după cum elementele sale sunt stabilite suficient, vom putea găsi totul prin ajutorul științei generale[3] ori al artei de a inventa[4]. Cu toate acestea, atunci când putem ajunge la aceste elemente desăvârșite, sistemele mai întinse nu sunt de neglijat căci dându-ne un catalog cu cele mai bune teoreme găsite deja, nu numai că ne scutește de truda de a le căuta la nevoie și ne furnizează același folos ca tablele de numere deja calculate, dar ele ne dau ocazia unor noi idei și aplicații. Dincolo de armonia

plăcută a adevărurilor pe care le putem analiza dintr-o dată într-un sistem ordonat, acest fapt satisface spiritul chiar mai mult decât cea mai plăcută muzică și servește mai ales la admirarea autorului tuturor lucrurilor, care este fântâna adevărului; și în asta constă folosirea principală a științelor.

În ce privește cunoștințele nescrise care sunt dispersate printre oameni de profesii diferite sunt convins că acestea depășesc mult, atât în privința mulțimii cât și a importanței, tot ceea ce este scris în cărți, și că în acest fel cea mai bună parte a comorii noastre nu este încă înregistrată. Există cunoștințe care aparțin numai anumitor persoane și care se pierd odată cu ele. Nu există artă mecanică atât de slabă și atât de neînsemnată care să nu poată furniza niște observații sau considerații remarcabile; toate profesiile sau aptitudinile au anumite iscusințe de care nu este ușor să ne dăm seama și care pot avea consecințe foarte însemnate. Putem adăuga că materia importantă a manufacturilor și a comerțului nu ar putea să fie bine reglementată decât printr-o descriere exactă a ceea aparține oricărui fel de artă, și că problemele de miliție și de finanțe depind foarte mult de matematică și de fizică. Aceasta este principala lipsă a multor savanți care nu se mulțumesc decât cu discursuri vagi și tocite în timp ce există un atât de interesant câmp pentru a-și exersa spiritul în chestiuni solide și reale pentru avantajul publicului. Vânătorii, pescarii, marinarii, negustorii, călătorii și chiar jocurile, atât cele din iscusință cât și cele de noroc, furnizează cunoștințe care dezvoltă în mod considerabil științele utile. Chiar și în jocurile copiilor există ceva care ar putea interesa pe cel mai mare matematician; aparent lor le datorăm descoperirea acului magnetic, căci cine ar fi avut inspirația să-l observe cum se întoarce; în mod sigur le datorăm archebuza de vânt pe care ei o făceau cu un simplu tub din pană pe care îl astupau la cele două capete împingând când de la un capăt când de la altul cu o crenguță de măr, forțând astfel apropierea dopurilor unul de celălalt și împingerea unuia de către celălalt datorită presiunii aerului dintre ele cu mult timp înainte ca un muncitor priceput din Normandia să se gândească să îi imite în linii mari. Într-adevăr, fără a neglija nici o observație extraordinară ne trebuie un teatru adevărat al vieții umane obținut din practica oamenilor, foarte diferit de cel pe care ni l-au lăsat câțiva savanți, care, oricât de mare ar fi, nu conține decât ceea ce poate servi la cuvântări și la predici. Pentru a concepe ceea ce ar trebui să alegem pentru aceste descrieri reale și caracteristice practicii nu trebuie decât să ne imaginăm de câte cunoștințe am avea nevoie pe o insulă pustie, sau cu popoare sălbatice, dacă ne-ar fi dus acolo în mod brusc o pală de vânt, pentru a face tot ceea ce ne face util și comod abundența unui mare oraș plin de muncitorii cei mai buni și de oamenii cei mai iscusiți din toate condițiile; sau trebuie să ne imaginăm o artă care s-a pierdut pe care ar trebui să o regăsim și pe care adesea toate bibliotecile noastre nu ar

putea-o suplini, căci, deși nu neg că există multe lucruri interesante în cărți, pe care specialiștii înșiși le ignoră, și de care ar putea profita, este evident că cele mai considerabile observații în orice fel de meserii și de profesii sunt încă nescrise. Vrem să realizăm ceea ce aflăm din experiență atunci când trecem de la teorie la practică. Nu că această practică nu se poate scrie, pentru că aceasta nu este în fond decât o altă teorie, mai complexă și mai specială decât cea obișnuită, dar muncitorii în majoritatea lor, dincolo de faptul că nu au dispoziția de a-i învăța decât pe ucenicii lor, nu sunt genul de oameni care să se explice în mod inteligibil prin scris, iar autorii noștri sar peste aceste particularități care, deși sunt esențiale, nu sunt pentru ei decât niște amănunte de care ei nu catadicsesc să se informeze, dincolo de truda de a le descrie corect.

Dar intenția mea nu este să explic în detaliu tot ceea ce ar trebui pentru a face Inventarul general al tuturor cunoștințelor care se află deja în posesia oamenilor. Acest proiect, oricât ar fi de important pentru fericirea noastră, cere mulți participanți pentru a putea spera la el imediat fără un ordin superior, dincolo de faptul că se trece la observații și adevăruri istorice sau fapte de istorie sacră, civilă sau naturală, căci acestea sunt faptele care au nevoie cel mai mult de colecții, autorități și inventare, iar cea mai bună Metodă care există este de a face multe comparații și indicii foarte precise, particularizate și diversificate. Nu mi-am propus să vorbesc aici în special despre această Metodă de a înregistra corect faptele, ci mai degrabă despre metoda de a ne conduce rațiunea pentru a profita de atâtea fapte date prin simțuri sau prin alt raport decât lumina naturală, pentru a găsi sau stabili adevărurile fundamentale care nu sunt încă destul de bine cunoscute sau destul de sigure, sau cel puțin care nu sunt puse în operă așa cum trebuie pentru a ne lumina rațiunea. Căci adevărurile care mai au încă nevoie să fie stabilite sunt de două feluri: unele nu sunt cunoscute decât confuz și imperfect, iar celelalte nu sunt cunoscute deloc. Pentru primele trebuie folosită metoda certitudinii sau arta demonstrației, celelalte au nevoie de arta inventării. Aceste două arte nu diferă atât de mult pe cât se crede, după cum se va vedea în continuare. Or, este evident că oamenii se servesc în raționamente de mai multe maxime care nu sunt încă destul de sigure; vom vedea de asemenea că întotdeauna ei discută cu îndârjire anumite chestiuni filosofice care sunt importante în religie, morală și în științele naturale fără a căuta adevăratele mijloace de a încheia disputa. Dar vedem mai ales că arta inventării este prea puțin cunoscută în afara matematicii, căci topicele nu servesc de obicei decât ca locuri memorabile pentru a aranja ideile în mod acceptabil, nefiind socotite decât un catalog de termeni vagi și de maxime aparente primite în mod obișnuit. Recunosc că folosirea lor este foarte mare în retorică și în chestiunile pe care le

tratăm în mod popular, dar atunci când este vorba să ajungem la certitudine și să găsim adevăruri ascunse în teorie și, în consecință, avantaje noi pentru practică, avem nevoie de alte artificii. Iar o lungă experiență de gândire în multe domenii însoțită de un mare succes în invenții și în descoperiri m-a făcut să aflu că există secrete în arta de a gândi, ca și în celelalte arte. Acesta este obiectul Științei Generale pe care intenționez să o tratez.

Note

[1] În original *poudre à canon* - pulbere neagră pentru artilerie.

[2] Irnerius, jurisconsult bolonez din sec. al XII-lea. A întemeiat învățământul superior de drept. A deschis o școală specială de drept roman în anul 1088, pe care a condus-o până în 1125 (sau 1137), anul morții sale.

[3] Giganticul proiect leibnizian al strângerii tuturor cunoștințelor omenești se bazează pe logică. În acest fel, Leibniz identifică, cel puțin în unele fragmente, în mod explicit știința generală cu logica. „Logica este știința generală. *Mathesis* este știința lucrurilor imaginabile. Metafizica este știința lucrurilor inteligibile. Morala este știiința afectelor." (C 556). În acest sens știința generală nu este atât ansamblul logic al cunoștințelor, care constituie enciclopedia, adică știința universală, cât metoda care este răspunzătoare de economia acesteia. Știința generală este în această accepție metateoria enciclopediei.

Leibniz furnizează în câteva locuri planul și conținutul științei generale. Astfel, în *Initia et Specimina Scientiae generalis* el prezintă geometria, mecanica, jurisprudența care constituie aplicațiile practice ale științei generale (vezi G VII 57 sqq.). În *Introductio ad Encyclopediam arcanam...* prezintă disciplinele: silogistica, arta inventării, axiomatica, sinteza și analiza, didactica, gnostologia, mnemonica, characteristica, combinatorica, retorica, gramataica filosofică, arta lui R. Lullus (identică în fapt cu combinatorica), elemente de cabală, alchimia, ontologia (vezi C 511 sqq.). Despre relația științei generale cu logica vezi mai multe detalii în Herbert H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, Editions L'Age d'Homme, Laussane [1981], pp. 71-74. Despre alte proiecte ale prefeței științei generale vezi G.W. Leibniz, *Recherche générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses méthaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques* (ed. Jean-Baptiste Rauzy), PUF, Paris, 1998, pp. 123-180.

[4] „Despre arta de a inventa, adică despre firul palpabil pentru a conduce cercetarea și despre speciile sale care sunt combinatorica și analitica, prin care putem întemeia științele sau părți ale științelor fie în mod exact, fie provizoriu ..." (G VII, 57).

VI

CONSIDERAȚII DESPRE TEORIA UNUI SPIRIT UNIVERSAL UNIC

Notiță introductivă

Scrise în 1702, la Luzenburg (astăzi Charlottenburg), lângă Berlin, la cererea reginei Sophie-Charlotte, Considerațiile despre teoria unui spirit universal unic *reprezintă un model de dialog filosofic. Preocupat să susțină existența sufletului, Leibniz a fost nevoit să răspundă provocării venite în special din tabăra misticilor germani, susținători ai teoriei spiritului universal unic. Adepții acestei teorii considerau că nu există decât un singur suflet, numit spirit universal, în virtutea căruia întregul univers este însuflețit. Chiar dacă unii filosofi au admis un intelect pasiv, al fiecărui om, acesta era neetern. Unii peripatetici admiteau o inteligență universală, care însuflețea astrele, în virtutea căreia oamenii primeau un intelect activ. Chiar teoria substanței elaborată de Spinoza este un fel de teorie a spiritului universal unic, căci presupune că în lume nu există decât o singură substanță cu o infinitate de atribute.*

Implicațiie acestei teorii veneau în contradicție cu susținerile lui Leibniz, respectiv cu ideea existenței sufletului particular și, mai mult, cu ideea nemuririi sufletului, fie el uman sau animal.

Leibniz analizează, sumar este adevărat, argumentele adepților teoriei spiritului universal unic și, lucru foarte important, atacă presupozițiile acestora. Una dintre presupoziții, crede Leibniz, este imposibilitatea explicării originii sufletului. Leibniz arată că sufletul este creat odată cu lumea, fiind o substanță simplă.

Peripateticienii aveau drept presupoziție teza imposibilității mulțimii infinit actuale. În acest fel, nu este posibil să existe un număr infinit de suflete. Însă atâta vreme cât sufletul particular subzistă, lumea fiind eternă, înseamnă că trebuie să existe o infinitate actuală de suflete. Această contradicție peste care un peripatetician nu putea să treacă nu este de nerezolvat pentru Leibniz. În primul rând, el acceptă ideea infinitului actual, considerând că lumea este infinită (spațial). Drept demonstrație, Leibniz susține că această idee nu intră în contradicție nici cu ideile științifice, nici cu ideile religioase. Deci, este posibilă. În al doilea rând, specia umană are o durată finită, idee susținută de

faptul că lumea are un început, respectiv creația, și un sfârșit, respectiv „anihilația". În al treilea rând, Leibniz nu este de acord cu ideea generării de noi suflete. Acestea au fost zămislite la începutul lumii și vor pieri odată cu lumea.

Leibniz opune teoriei spiritului universal unic teoria sufletului particular, al fiecărui viețuitor. Acest suflet particular este o substanță simplă, dotată cu forță și, prin urmare, capabil de acțiune. Sufletul este imaterial și indestructibil. În plus, sufletul uman este dotat cu rațiune, fiind numit de Leibniz spirit. Având conștiință de propria persoană, omul este pasibil de recompensă și de pedeapsă, temeiul teologiei naturale.

Afirmând nemurirea sufletului, Leibniz se putea confrunta cu obiecția că în acest fel nu se mai poate înțelege nașterea și moartea. Leibniz răspunde că nașterea nu este altceva decât o creștere, sau o dezvoltare. Prezent încă din sămânță, viețuitorul se dezvoltă neîncetat, crește, se „dezvăluie". În ce privește moartea, aceasta este o descreștere, o diminuare neîncetatată, „o învăluire".

Obiecția care se poate ridica acum este că nu este clar ce înseamnă diminuare ori dezvoltare în cazul sufletului. Leibniz nu aduce în acest text lămuriri clare ale acestei chestiuni. El insistă mai mult pe explicarea „nașterii" și „morții" corpului. Sufletul, nefiind organic, nu poate trece prin aceste procese de creștere ori diminuare.

Pentru a înțelege ce se întâmplă cu sufletul, analogia merge în felul următor. Să avem în vedere că „nașterea" și „moartea" sunt de fapt creația și anihilația. Sufletul apare odată cu începutul lumii, după care, până în clipa când se unește cu un corp organic, se află în stare virtuală. La moartea unui viețuitor, sufletul revine la starea virtuală. Leibniz susține că această stare ține până la sfârșitul lumii, spre deosebire de adepții metempsihozei care susțin că periodic sufletul se unește cu diferite corpuri.

Teoria sufletului particular este susținută de argumente de ordin experimental, fiind deci conformă ordinii naturii. Leibniz aduce și argumente a priori. *În suflet există „materiale" pe care le putem numi cunoștințe, trăiri, sentimente etc. care nu sunt provenite din simțuri. Trebuie că acestea au fost depozitate aici încă din momentul creației.*

Teoria sufletului particular poate să explice o serie de fenomene și procese inexplicabile prin teoria sufletului universal. Am văzut mai sus cum este explicată moartea, dar acum putem înțelege somnul și leșinul. Pentru aceasta, Leibniz face apel la „teoria micilor percepții". Sufletul are o natură reprezentativă, el reprezentându-și ceea ce se întâmplă în corp. Mai mult, sufletul își reprezintă tot ceea ce se întâmplă în univers, ținând cont, desigur, de distanță. Orice eveniment și proces din univers influențează sufletul în funcție de distanța la

care se află. Această reprezentare ia forma unei percepții. Din multitudinea de percepții ale sufletului, noi suntem conștienți numai de o parte infimă. În starea de somn și în starea de veghe, sufletul are diferite percepții, micile percepții inconștiente fiind cele care asigură trecerea de la o stare la alta. Astfel, deși credem că am trecut brusc de la veghe la somn, și deși credem uneori că ne aflăm în două lumi diferite, sufletul nostru este cel care ne asigură continuitatea prin intermediul micilor percepții. La fel se întâmplă în cazul leșinului.

Ediții principale:

Erdmann, 178-182.

Gerhardt, G VI, 529-538.

Janet, ediția a doua, vol 1, 681-690.

Am utilizat ediția Gerhardt, G VI, 529-538.

Considerații despre teoria unui spirit universal unic

Numeroase persoane inteligente au crezut și cred și astăzi că nu există decât un singur spirit, care este universal și însuflețește întregul univers și toate părțile sale, «fiecare parte» conform structurii și organelor sale, așa cum aceeași adiere de vânt face să sune în mod divers diferitele tuburi de orgă. În acest fel, atunci când un animal își are organele bine rânduite, el realizează un suflet particular, iar atunci când organele sale sunt distruse, acest suflet particular se reduce la nimic sau se întoarce ca să zicem așa în oceanul spiritului universal.

Aristotel a părut multora că are o opinie asemănătoare, care a fost reluată de Averroes, celebrul filosof arab[1]. El credea că există în noi un *intellectus agens*, sau intelect activ, și un *intellectus patiens* sau intelect pasiv; că primul vine din afară, fiind etern și universal, și că intelectul pasiv, fiind particular, se separă la moartea omului[2]. Această teorie a fost cea a unor peripateticieni care au trăit acum două trei secole, ca Pomponatius[3], Contarenus[4] și alții; urmele acestei teorii le regăsim la dl. Naudé, așa cum rezultă din scrisorile sale și din *Naudaeana* care a apărut de puțin timp[5]. Ei predau teoria în secret celor mai apropiați și mai dotați discipoli, în timp ce în public aveau abilitatea să spună că această teorie este adevărată după filosofie, prin care ei înțelegeau filosofia lui Aristotel, dar că este falsă după credință; de aici au rezultat disputele asupra dublului adevăr[6], teorie care a fost condamnată la ultimul conciliu de la Lateran[7].

Mi s-a spus că regina Christine a îndrăgit mult această opinie, și cum dl. Naudé, care a fost bibliotecarul său, era convins de aceasta, se pare că el i-a dat

informațiile pe care le deținea despre aceste opinii secrete ale celebrilor filosofi pe care îi întâlnise în Italia. Spinoza, care nu admite decât o singură substanță, nu se îndepărtează prea mult de teoria spiritului universal unic, chiar și noii cartezieni, care pretind că numai Dumnezeu este activ, ajung la ea aproape fără să-și dea seama[8]. Se pare că Molinos[9] și alți câțiva noi cvietiști[10], între care un anumit autor care se numește Joannes Angelus Silesius[11], ce a scris înainte de Molinos și ale cărui opere s-au reimprimat de puțin timp, și chiar Weigelius[12] înaintea lor, au crezut în această opinie a Sabatului sau a repausului sufletelor în Dumnzeu[13]. Iată pentru ce ei au crezut că încetarea funcțiilor particulare ar fi starea cea mai înaltă a perfecțiunii.

Este adevărat că filosofii peripateticieni nu consideră acest spirit complet universal; căci în afară de inteligențele care după ei însuflețesc astrele, ei vorbesc de o inteligență pentru lumea aceasta, iar această inteligență îndeplinește funcția de intelect activ în sufletele oamenilor. Ei erau conduși printr-un fals raționament spre această teorie a sufletului nemuritor universal pentru toți oamenii, căci presupuneau că multitudinea infinit actuală este imposibilă și că în acest fel nu ar fi deloc posibil să existe un număr infinit de suflete, dar că ar trebui să existe totuși dacă sufletele particulare ar subzista. Căci, lumea fiind eternă după ei, și la fel specia umană, cum noi suflete se nasc mereu, dacă acestea ar subzista, ar exista în acest moment o infinitate actuală de suflete[14].

Acest raționament trecea la ei drept o demonstrație. Dar era plin de false presupoziții. Nu putem fi de acord nici cu imposibilitatea infinitului actual, nici «cu ideea» că specia umană are o durată infinită, nici cu ideea generării de noi suflete, pentru că platonicienii susțin preexistența sufletelor, iar pitagoricienii susțin metempsihoza, pretinzând că întotdeauna rămâne un număr determinat de suflete ce își urmează cursul.

Teoria unui spirit universal este bună în ea însăși, căci toți cei care o susțin admit existența divinității: fie cred că acest spirit universal este suprem, căci altfel consideră că este chiar Dumnezeu, fie cred, împreună cu cabaliștii, că Dumnezeu l-a creat; asta este și opinia englezului Henri Morus și a altor câtorva noi filosofi și în special a anumitor chimiști, care au crezut că există un Arheu universal sau chiar un suflet al lumii, iar câțiva au susținut că acesta este spiritul Domnului care mergea pe apă, despre care se vorbește la începutul Genezei[15].

Dar atunci când se merge până la a spune că acest spirit universal este spiritul unic și că nu există deloc suflete sau spirite particulare sau cel puțin că aceste suflete particulare încetează să subziste, cred că se depășesc limitele rațiunii și că se propune fără temei o teorie despre care nu avem o noțiune distinctă. Să examinăm puțin rațiunile pe care se sprijină această teorie ce distruge nemurirea

sufletelor și degradează specia umană, sau mai degrabă creaturile vii, de orice gen ar fi, «nemurire» care le-a fost atribuită în mod obișnuit[16]. Căci mi se pare că o opinie de acest calibru trebuie demonstrată, și că nu este suficient să avem o idee asupra ei, care nu este într-adevăr întemeiată decât pe o comparație foarte nepotrivită cu adierea care însuflețește instrumentele de muzică.

Am arătat mai sus că pretinsa demonstrație a peripateticienilor, care susțin că nu există decât un spirit comun pentru toți oamenii, nu are nici o forță și nu este sprijinită decât pe false supoziții. Spinoza a vrut să demonstreze că nu există decât o singură substanță în lume; dar aceste demonstrații sunt jalnice sau neinteligibile[17]. Iar noii cartezieni, care au crezut că numai Dumnezeu acționează, nu au adus nici o probă în sprijin, în afară de părintele Malebranche care pare să admită cel puțin acțiunea internă a spiritelor particulare[18].

Una dintre rațiunile cele mai clare, care s-a invocat împotriva sufletelor particulare, s-a datorat obscurității originii acestora. Filosofii școlii au dezbătut foarte mult originea formelor, printre care ei includeau și sufletele. Opiniile au fost foarte mult împărțite pentru a ști dacă avem o producere din potență a materiei, așa cum figura este obținută din marmură, sau dacă avem o transpoziție a sufletelor, astfel încât un suflet nou să se nască dintr-un suflet anterior, așa cum un foc se aprinde de la un alt foc; sau dacă sufletele există deja și nu fac altceva decât să se facă cunoscute după nașterea[19] animalului; sau, în fine, dacă sufletele sunt create de fiecare dată când apărea o nouă naștere.

Cei care neagă sufletele particulare cred că prin asta scapă de orice dificultate, dar nu fac altceva decât să taie nodul în loc să-l desfacă, iar un argument care se face în felul următor nu are nici o forță: s-a variat în explicația unei teorii, deci întreaga teorie este falsă. Este felul de a raționa al scepticilor, și dacă acest fel ar fi acceptabil nu ar mai fi aproape nimic de respins. Experiențele timpului nostru ne fac să credem că sufletele și chiar animalele au existat dintotdeauna, deși într-un volum mic, și că nașterea nu este decât un fel creștere[20]; în acest fel toate dificultățile generării sufletelor și formelor vor dispărea. Cu toate acestea, lui Dumnezeu nu i se refuză dreptul de a crea noi suflete, sau de a crește gradul de perfecțiune al celor care există deja în natură; noi vorbim despre ceea ce este obișnuit în natură, fără a intra în economia particulară a lui Dumnezeu cu privire la sufletele umane, care sunt privilegiate deoarece sunt infinit superioare sufletelor animaleleor.

De asemenea, ceea ce a contribuit mult, după părerea noastră, la apariția unor persoane ingenioase care să creadă în teoria spiritului universal unic este că filosofii obișnuiți au emis o teorie despre sufletele separate și funcțiile sufletului independent de corp și de organe, teorie pe care nu o puteau justifica

îndeajuns. Ei aveau dreptate să dorească susținerea nemuririi sufletului în conformitate cu perfecțiunile divine și cu adevărata morală, dar, văzând că prin moarte organele pe care le observăm în animale nu mai funcționează, fiind distruse, ei se crezură obligați să recurgă la suflete separate, adică să creadă că sufletul subzistă fără vreun corp și nu încetează să aibă gânduri și funcții. Și pentru a demonstra teza mai bine ei se străduiau să ne facă să observăm că sufletul are deja în această viață gânduri abstracte și independente de idei materiale. Or, cei care resping această stare separată și această independență ca fiind contrară experienței și rațiunii sunt cu atât mai mult forțați să creadă în suprimarea sufletului particular și în conservarea numai a spiritului universal.

Am examinat această chestiune cu mare grijă și am demonstrat că într-adevăr în suflet se află niște materiale ale gândirii sau obiecte ale intelectului, pe care simțurile exterioare nu ni le furnizează[21], adică sufletul însuși și funcțiile sale (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*[22]), iar cei care sunt pentru spiritul universal vor fi de acord cu asta, deoarece ei îl deosebesc de materie, dar cu toate acestea eu cred că nu există gândire abstractă care să nu fie însoțită de anumite imagini sau urme materiale; am stabilit un paralelism perfect între ceea ce se petrece în suflet și ceea ce se produce în materie[23], demonstrând că sufletul cu funcțiile sale este ceva distinct de materie, dar că este totuși însoțit întotdeauna de organe materiale, și că în acest fel funcțiile sufletului sunt întotdeauna însoțite de funcții ale organelor, care trebuie să le corespundă, și că acest fapt este reciproc și așa va fi mereu[24].

În ceea ce privește separația completă a sufletului și corpului, deși despre legile grației și despre ceea ce a orînduit Dumnezeu cu privire la sufletele umane în particular nu pot spune nimic mai mult decât ceea ce spune Sfânta Scriptură, deoarece sunt chestiuni despre care nu putem ști nimic prin rațiune, ele depinzând de revelația divină, nu văd nici un motiv datorat religiei sau filosofiei care să mă oblige să părăsesc teoria paralelismului sufletului și corpului și să admit o perfectă separație între acestea[25], căci de ce sufletul nu poate păstra întotdeauna un corp subtil, organizat în felul său, care ar putea chiar relua cândva ceea ce îi trebuie din corpul său vizibil cu ocazia învierii, din moment ce suntem de acord că prea-fericiții au un corp glorios și din moment ce vechii părinți «ai Bisericii» au fost de acord că îngerii au un corp subtil[26].

Această teorie este conformă de altfel ordinii naturii, întemeiată pe experiență, căci așa cum observațiile oamenilor pricepuți ne fac să credem că animalele nu au un început propriu-zis, așa cum cred oamenii obișnuiți, și că animalele seminale sau semințele animate au subzistat deja încă de la începutul lumii, iar ordinea și rațiunea doresc ca ceea ce a existat de la început să nu mai

aibă un sfârșit, și că în acest fel nașterea să nu fie decât o creștere a unui animal transformat și dezvoltat, tot la fel moartea nu va fi decât micșorarea unui animal transformat și dezvoltat, dar că animalul va rămâne mereu în timpul acestor transformări, așa cum viermele de mătase și fluture sunt același animal[27]. Aici trebuie remarcat că natura are această abilitate și această calitate de a ne dezvălui secretele sale în mici eșantioane pentru a ne face să apreciem restul, totul fiind în corespondență și în armonie. Este ceea ce ni se arată în transformarea omizilor și a altor insecte, căci și muștele vin din viermi, pentru a ne face să ghicim că există transformări peste tot. Experiențele cu insecte au distrus opinia obișnuită că aceste animale se reproduc prin hrană fără propagare. Natura ne-a arătat în cazul păsărilor un eșantion despre nașterea animalelor prin intermediul ouălor; iar noile descoperiri ne fac să acceptăm acest fapt.

Există de asemenea experiențele cu miscroscopul care au arătat că fluturele nu este decât o dezvoltare a omizii și mai ales că semințele conțin deja planta sau animalul format, deși acestea au nevoie apoi de transformare și de hrană sau de creștere pentru a deveni unul din aceste animale, observabile pentru simțurile noastre obișnuite. Și cum cele mai mici insecte se reproduc de asemenea prin propagarea speciei, trebuie să judecăm la fel despre aceste mici animale seminale, adică faptul că ele vin din alte animale seminale mai mici și că în acest fel ele nu au început decât odată cu lumea. Acest fapt este în acord cu Sfânta Scriptură care ne spune că mai întâi au fost semințele.

Natura ne-a arătat în somn și în leșin un eșantion prin care trebuie să medităm că moartea nu este o încetare a tuturor funcțiilor, ci doar o suspendare a funcțiilor celor mai importante. Am explicat în altă parte o chestiune importantă[28], care nefiind analizată îndeajuns i-a făcut pe oameni să creadă și mai ușor în ideea morții sufletului, și anume că un număr mare de mici percepții egale și echilibrate între ele, care nu au nici un relief, nici ceva distinct, nu sunt deloc observate și nu am putea să ne amintim de ele[29]. Dar a voi să conchidem de aici că sufletul este complet fără funcții este așa cum cred oamenii fără educație că n-ar fi nimic sau ar fi un vid acolo unde nu este materie observabilă, sau că Pământul nu se mișcă pentru că mișcarea sa nu este observată, fiind uniformă și fără zdruncinături. Avem o infinitate de mici percepții pe care nu le putem deosebi; un zgomot mare, amețitor, cum ar fi de exemplu murmurul unei mulțimi aflate într-un loc, este compus din toate murmurele persoanelor particulare pe care nu le auzim separat, dar pe care le simțim totuși, altfel nu am simți deloc întregul. La fel, când animalul este lipsit de organe capabile să-i dea percepții suficient de distincte, nu rezultă deloc că nu îi rămân percepții mai mici și uniforme, nici că ar fi lipsit de toate organele și de toate percepțiile.

Organele sale nu sunt decât învăluite și reduse ca volum, dar ordinea naturii cere ca totul să se dezvăluie și să se întoarcă cândva la o stare observabilă și să existe în aceste schimbări un anumit progres bine determinat care servește la dezvoltarea și perfecționarea lucrurilor. Se pare că Democrit a observat această înviere a animalelor, căci Plotin[30] i-a atribuit susținerea învierii.

Toate aceste considerații ne fac să observăm că nu numai sufletele particulare, dar chiar și animalele subzistă, și că nu există nici o rațiune să credem în dispariția completă a sufletelor, sau într-o distrugere completă a animalului[31]; și, în consecință, că nu avem nevoie să recurgem la un spirit universal unic și să lipsim natura de perfecțiunile sale particulare și subzistente; într-adevăr, ar însemna să nu luăm suficient în considerație ordinea și armonia. Există multe chestiuni în teoria spiritului universal unic care nu se susțin deloc și care dau naștere la dificultăți mult mai mari decât teoria obișnuită.

Iată câteva: mai întâi, comparația cu suflul care face să sune în diverse feluri diferite tuburi încântă imaginația dar nu explică nimic, sau mai degrabă sugerează contrariul. Deoarece acest suflu universal al tuburilor nu este decât un amas al unei mulțimi de sufluri particulare; apoi fiecare tub este umplut cu aerul său care poate să treacă dintr-un tub în altul, astfel încât această comparație întemeiază mai degrabă «teoria care susține» sufletele particulare și «care» favorizează transmigrația sufletelor dintr-un corp în altul, așa cum aerul poate schimba tubul.

Iar dacă ne imaginăm că spiritul universal este ca un ocean compus dintr-o infinitate de picături, care sunt detașate de acesta când însuflețesc un anumit corp organic particular, dar care se reunesc cu oceanul după încetarea funcționării organelor, ne formăm o idee materială și trivială care nu convine deloc teoriei și care dă naștere la aceleași dificultăți ca cele produse de «ideea» suflului. Căci așa cum oceanul este un amas de picături, Dumnezeu ar fi din această pricină o îmbinare a tuturor sufletelor, aproape în același fel cum un roi de albine este o îmbinare din aceste mici animale; dar cum acest roi nu este el însuși o substanță veritabilă este evident că în acest fel spiritul universal nu ar fi deloc o ființă veritabilă, și în loc să spunem că acesta este singurul spirit, ar trebui spus că nu este nimic în sine și că în natură nu există decât suflete particulare ce formează un amas.

Dar și picăturile reunite în oceanul spiritului universal după încetarea funcționării organelor ar fi într-adevăr suflete care ar subzista separate de materie; s-ar recădea în acest fel în ceea ce s-a vrut să se evite, mai ales dacă aceste picături păstrează ceva din starea lor precedentă sau au încă anumite funcții și

ar putea chiar dobândi din cele mai sublime în acest ocean al divinității sau spiritului universal.

Dacă vrem «să susținem că» aceste suflete reunite cu Dumnezeu sunt fără nici o funcție proprie cădem într-o opinie contrară rațiunii și oricărei filosofii corecte, ca și cum nici o ființă care subzistă nu va putea niciodată să ajungă la o stare în care ar fi fără vreo funcție sau impresie. Căci un lucru unit cu altul nu încetează să aibă funcțiile sale particulare, funcții care reunite cu funcțiile altora fac să rezulte funcțiile întregului, altfel întregul nu ar avea nici o funcție dacă părțile sale nu ar avea nici o funcție.

De asemenea, am arătat în altă parte că fiecare ființă își păstrează perfect toate impresiile pe care le-a primit, deși aceste impresii luate separat nu sunt distincte, pentru că sunt unite cu multe altele. Astfel, sufletul, reunit cu oceanul de suflete, rămâne întotdeauna sufletul particular care a fost, dar «considerat» separat.

Ceea ce demonstrează că este mai rațional și mai conform mersului naturii de a considera că sufletele particulare subzistă în animale și nu în afară, în Dumnezeu, și în acest fel de a conserva nu numai sufletul dar și animalul, așa cum am explicat mai sus, dar și în altă parte[32]; de a lăsa astfel sufletele particulare să rămână mereu separat, adică în funcții particulare care le convin și care contribuie la frumusețea și la ordinea universului, în loc să le reducem la sabatul cvietiștilor în Dumnezeu, adică la o stare de trândăvie și de inutilitate[33]. În ceea ce privește viziunea beatifică a sufletelor preafericite, «putem afirma că» este compatibilă cu funcțiile corpului lor glorificat, care nu vor înceta să fie organice în felul lor.

Iar dacă cineva vrea să susțină că nu există deloc suflete particulare, nici chiar acum, atunci când funcția simțământului și a gândirii se face cu ajutorul organelor, aceasta va fi respinsă prin experiență, care ne arată, mi se pare, că suntem ceva particular, care gândește, percepe, dorește și că suntem deosebiți de un altul care gândește și care vrea altceva. Altfel, cădem în opinia lui Spinoza, sau a altor autori cu idei asemănătoare, care susțin că nu există decât o singură substanță, adică Dumnezeu, care gândește, crede și dorește ceva în mine, dar care gândește, crede și vrea contrariul în altul, opinie pe care dl. Bayle a ridiculizat-o în câteva pasaje ale *Dicționarului* său.

Sau, dacă nu există nimic în natură decât spiritul universal și materia, ar trebui spus că dacă nu spiritul universal însuși este cel care crede și dorește lucruri opuse în persoane diferite, ci este materia, care este diferită și care acționează în mod diferit; dar dacă materia este activă, atunci la ce bun spiritul universal? Dacă materia nu este decât un pasiv prim, sau un pasiv complet pur,

cum am putea să îi atribuim aceste acțiuni? Așadar, este mult mai rațional să credem că dincolo de Dumnezeu, care este supremul «principiu» Activ, există mulți activi particulari, deoarece există multe acțiuni și pasiuni particulare și opuse care nu ar putea fi atribuite aceluiași subiect, iar acești activi nu sunt altceva decât sufletele particulare.

De asemenea, se știe că există trepte în toate lucrurile. Există o infinitate de trepte între o mișcare de orice fel și repausul perfect, între duritate și fluiditatea perfectă, care este fără nici o rezistență, între Dumnezeu și neant. La fel, există o infinitate de trepte între un activ care poate exista și pasivul complet pur. Și, în consecință, nu este rațional să admitem decât un singur activ, adică spiritul universal, și un singur pasiv, adică materia.

Trebuie să luăm de asemenea în considerație că materia nu este un lucru opus lui Dumnezeu, dar că trebuie să o opunem mai degrabă activului limitat, adică sufletului sau formei. Căci Dumnezeu este ființa supremă, opusă neantului, din care rezultă materia precum și formele, iar pasivul complet pur este ceva mai mult decât neantul, fiind capabil de ceva, în timp ce neantului nu i se poate atribui nimic. Astfel, trebuie să ne imaginăm cu fiecare porțiune particulară a materiei forme particulare, adică suflete și spirite, care convin acesteia.

Nu aș vrea să recurg aici la un argument demonstrativ, pe care l-am folosit în altă parte și pe care l-am obținut din unități sau lucruri simple[34], în care sunt cuprinse sufletele particulare, ceea ce ne obligă nu numai să admitem sufletele particulare, dar și să recunoaștem că ele sunt nemuritoare prin natura lor și la fel de indestructibile ca și universul, și chiar mai mult, că fiecare suflet este în felul său o oglindă a universului, fără întrerupere, care conține în fondul său o ordine ce corespunde celei a universului însuși, că sufletele se modifică și își reprezintă «universul» într-o infinitate de feluri, complet diferite și veritabile[35]; sufletele multiplică pentru a spune așa universul de atâtea ori cât este posibil, astfel încât ele se apropie de divinitate atât cât este posibil în conformitate cu gradele lor diferite[36] și transmit universului întreaga perfecțiune de care acesta este capabil.

După asta nu văd deloc ce rațiune sau motiv vizibil am putea avea pentru a combate teoria sufletelor particulare. Cei care o fac susțin că ceea ce este în noi este un efect al spiritului universal. Dar efectele lui Dumnezeu sunt subzistente, pentru a nu spune chiar că într-un fel modificările și efectele creaturilor sunt durabile și că impresiile lor se unesc fără să se distrugă. Așadar, dacă în conformitate cu rațiunea și cu experiența, după cum am văzut, animalul cu percepțiile sale mai mult sau mai puțin distincte și cu anumite organe subzistă întotdeauna, și dacă, în consecință, acest efect al lui Dumnezeu subzistă întodeauna în aceste organe, pentru ce nu ar fi permis să îl numim suflet și să

spunem că acest efect al lui Dumnezeu este un suflet imaterial și nemuritor ce imită oarecum spiritul universal, întrucât această teorie face dealtminteri să înceteze toate dificultățile, așa cum pare din ceea ce tocmai am spus aici, și în alte scrieri, în legătură cu aceste chestiuni «?»

Note

[1] Averroes (1126-1198), susține în *Comentarii la* ***De anima*** existența intelectului pasiv, care este în fapt o dispoziție. Numai primul motor este intelect suprem, cu alte cuvinte simultan agent și scop al tuturor ființelor existente.

[2] În *Eseuri de teodicee*, D 7 găsim următoarea detaliere a acestei probleme: „Acest comentator, «Averroes», împingînd la limită ceea ce interpreții greci arătaseră deja, pretindea că, potrivit lui Aristotel sau conform rațiunii (ceea ce pe-atunci era cam același lucru) nemurirea sufletului nu mai putea subzista. Iată raționamentul lui. După Aristotel, specia umană este eternă; prin urmare, dacă trebuie să ne întoarcem la metempsihoza respinsă de acest filosof, sufletele individuale nu pier. Sau, dacă există totuși suflete noi, trebuie să admitem infinitatea acestor suflete conservate din veșnicie; însă după doctrina aristotelică, infinitatea actuală este imposibilă. În consecință, trebuie să conchidem că sufletele – adică formele corpurilor organice - sau măcar intelectul pasiv aparținînd în mod propriu fiecăruia, urmează să dispară o dată cu acele corpuri. Astfel încît nu mai rămîne decît intelectul activ, comun tuturor oamenilor, despre care Aristotel spunea că vine din exterior și care trebuie să lucreze peste tot unde sînt dispuse organe, așa cum un jet de aer produce un soi de muzică atunci cînd este împins în țevile de orgă bine ajustate."

[3] Pietro Pomponazzi (1462-1525), autor al lucrării *De immortalitate Animae,* 1516, în care susține că sufletul intelectual, deși este inseparabil de sufletul senzitiv, este muritor.

[4] Gaspard Contarini (1483-1542), elev și apoi adversar al lui Pomponazzi.

[5] Gabriel Naudé (1600-1653), medicul lui Ludovic al XIII-lea, apoi bibliotecar al lui Mazarin și al reginei Christine. *Naudaeana* este o culegere de texte, publicată în 1701 de Bayle. Alte lucrări: *Bibliographia politica*, 1633, *Epistolae,* 1667.

[6] Teorie susținută între alții de Siger de Brabant, Pietro Pomponazzi, Cesare Cremonini, Andrea Cesalpino, Gabriel Naudé etc.

[7] Conciliul V de la Lateran (1512-1517), sub papa Leon X, a condamnat averroismul padovan și teoria dublului adevăr.

[8] După cartezieni, numai Dumnezeu are capacitatea de a fi activ, de a acționa. Materia nu poate să acționeze pentru că are o virtute pasivă și nu

activă. În acest pasaj, Leibniz are în vedere pe ocazionaliști, în special pe Cordemoy, La Forge și Malebranche.

[9] Miguel Molinos (1627-1696), teolog spaniol stabilit la Roma, autor al unui *Guide* Spirituelle, 1675, care a conținut 68 de propoziții considerate inacceptabile de către papa Inocentiu XI.

[10] Despre cvietism vezi *supra*, I, nota 96. Trebuie notat că adesea Leibniz nu face distincție între cvietism și pietism, deoarece el credea că pietismul conduce la cvietism.

[11] Johann Scheffer, numit *Angelus Silesius* (1624-1677), poet mistic german, autor al poemelor *Heilige Seelen-Lust (Sfânta bucurie a sufletelor).*

[12] Valentin Weigel (1533-1588), teolog influent, pastor de Zschopau in Meissen, autor al lucrărilor: *Dialogus de christianisimo, De vita beata, Theologia astrologizata.*

[13] Despre sabatul sau repausul sufletelor în Dumnezeu, vezi Grua, I, 77-79, 101-140.

[14] Cu alte cuvinte, atâta vreme cât lumea este eternă și noi suflete se nasc mereu înseamnă că numărul acestora este infinit. Dar, o mulțime infinit actuală nu este posibilă. Deci, nu există suflete particulare.

[15] Henry Morus (1614-1687), filosof englez, autor al lucrării *Enchiridion Metaphysicum* și *Immortaliy of Soul.* Dintre chimiști, mai degrabă alchimiști, Leibniz ducea corespondență cu Van Helmont fiul și cunoștea lucrările lui Van Helmont tatăl.

[16] Leibniz susține, spre deosebire de Descartes, că nu numai omul are suflet, ci și animalele.

[17] Leibniz cunoștea foarte bine *Etica*, pe care a citit-o și a adnotat-o încă din 1678.

[18] Malebranche susține că sufletul este pasiv, în măsura în care are idei, acestea fiind în Dumnezeu, și, respectiv, activ în raport cu propriile modificări.

[19] Leibniz folosește aici termenul *generation.* Întrucât nu-l putem traduce în toate contextele în același fel, am preferat ca uneori să-l redăm prin *generare* iar alteori să-l redăm prin *naștere.*

[20] „ ... nu există nici naștere întreagă, nici moarte desăvîrșită, în sensul riguros al despărțirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naștere* nu este decît dezvoltare și creștere, așa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decît contractare și diminuare" (*Monadologia*, § 73).

[21] „Or, sufletul cuprinde ființa, substanța, unul, același, cauza, percepția și multe alte noțiuni pe care simțurile nu ni le-ar putea furniza" (*Nouveux essais*, II, I). „ ... ideile sunt în mod originar în spirit iar gândurile ne vin din

fondul nostru propriu, fără ca alte creaturi să poată avea vreo influență imediată asupra sufletului" (*Nouveaux essais*, IV, IV).

[22] Nimic nu este în intelect care să nu fi fost în simțuri, cu excepția intelectului însuși (*lb. lat.*).

[23] „Sufletele acționează după legile cauzelor finale, prin apetițiuni, scopuri și mijoace. Corpurile acționează după legile cauzelor eficiente, adică ale mișcărilor. Iar cele două imperii, al cauzelor eficiente și al cauzelor finale, sînt armonice între ele" (*Monadologia*, § 79).

[24] Vezi scrisoarea lui Leibniz către principesa Sophie din 6 februarie 1705, *supra*, II.

[25] Completa separație între suflet și corp era susținută de adepii teoriei existenței sufletelor complet separate de un corp.

[26] În general părinții greci și latini ai Bisericii admiteau o anumită corporalitate în cazul îngerilor. Augustin consideră că îngerii au un corp de foc. Toma d'Aquino consideră că numai îngerii trimiși în misiune au un corp subtil, și nu cei care îl însoțesc pe Dumnezezu.

[27] Despre teoria generării animalelor din semințe Leibniz a scris în aproape toate marile sale scrieri. „Originea formelor, entelehiilor și sufletelor a produs filozofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatîndu-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor și animalelor că niciodată corpurile organizate din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacție, ci totdeauna din semințe – în care fără îndoială există o anumită *preformație* –, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găsea deja, în sămînță, nu numai corpul organic, ci și un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuși" (*Monadologia*, § 74).

[28] Leibniz se referă la *Disertație metafizică*, XXXIII, și la scrisoarea către Arnauld din 9 octombrie 1687.

[29] Leibniz se referă, desigur, la teoria micilor percepții.

[30] Referința la Plotin este după toate probabilitățile greșită, fiind necesar prin urmare să citim aici Pliniu. Este vorba despre o referință din *Istoria naturală*, 1, VII, 56, paragraful 189. Cf. acest pasaj cu cel din *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp*, în *Opere*, p. 327.

[31] Leibniz vorbește în alte locuri de corp sau mașină. Vezi *Monadologia*, § 77.

[32] Despre conservarea sufletului și a mașinii, vezi *Monadalogia*, § 77; *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp*, în *Opere*, pp. 326-327.

[33] Pentru detalii, vezi *supra*, nota 10.

[34] Vezi de asemenea *Disertație metafizică,* IX, XXXIV, XXXVI.

[35] Despre suflet ca oglindă a universului, vezi *Monadologia*, § 83; *Disertație metafizică*, IX etc.

[36] Distinția leibniziană dintre suflet și spirit face ca sufletul să fie o oglindă a universului iar spiritul să fie în plus o oglindă a lui Dumnezeu.

VII

CONSIDERAȚII DESPRE PRINCIPIILE DE VIAȚĂ ȘI DESPRE NATURILE PLASTICE

Notiță introductivă

Controversa iscată în legătură cu principiile de viață și cu naturile plastice la care ia parte Leibniz are în mare parte punctul de plecare în critica acestor principii efectuată de P. Bayle în Dictionnaire historique et critique. *În urma apariției mai multor articole în revistele vremii în care se fac referiri explicite sau implicite la sistemul armoniei prestabilite, Leibniz se crede îndreptățit să răspundă în 1705, în* Histoire des Ouvrages des Savants *prin două articole în care prezintă poziția sa față de aceste chestiuni.*

Leibniz admite principii de viață, răspândite în întreaga natură. Aceste principii de viață sunt substanțe indivizibile, adică adevărate unități. Neavând părți, principiile de viață sunt indestructibile, apărând prin creație și fiind distruse prin anihilație, cu alte cuvinte ele apar odată cu nașterea universului și dispar odată cu dispariția universului. Caraterizând corpurile organice (plante, animale, oameni), principiile de viață reprezintă principiul intern al acestora sau entelehia. Corpurile neorganice, în schimb, fiind pasive, suferă acțiunea corpurilor organice, singurele care sunt active, singurele care au în sine principiul de acțiune. O masă de materie, menționează Leibniz spre deosebire de Descartes în special, nu este o substanță corporală, ci este un agregat, un amas, un rezultat al unei infinități de substanțe simple.

Principiile de viață nu schimbă cu nimic cursul mișcării corpurilor și nici forța totală a corpurilor. Rațiunea ultimă a acestei susțineri se află în ceea ce Leibniz a numit sistemul armoniei prestabilite, adică în acordul prestabilit care există între toate corpurile din univers, precum și în paralelismul dintre substanțele simple și substanțele compuse. Cu alte cuvinte, între principiile de viață și corpuri nu există o influență, ci un acord, nu există o influență fizică, *ci o influență* metafizică.

Printre adepții principiilor de viață se află filosofii englezi Cudworth și Grew, autorul Monadologiei *împărtășind cu aceștia ideea că peste tot în natură există principii de viață, că principiile plastice ale animalelor se află în acestea și că mecanismul nu este capabil să producă o organizare complet*

nouă. Nu este însă de acord cu susținerea acestora că principiile de viață schimbă cursul mișcării corpurilor și nici că sufletul ar fi muritor.

În ce privește naturile plastice, Leibniz consideră că nici substanțele plastice materiale, nici cele imateriale nu sunt suficiente pentru a explica formarea animalelor și a organelor animalelor, întrucât acestea se formează tot din ceva organic. Universul este un fel de mașină naturală care este alcătuită la rândul său din alte mașini naturale, și așa mai departe. În acest fel, se poate explica nașterea și moartea unui organism printr-un fel de dezvăluire și învăluire continuă. Nu există formare complet nouă după cum nu există dispariție completă a unui organism.

Ediții principale:

Dutens, II, 1, 39-44 (textul 1).

Erdmann, 429-432 (textul 1).

Gerhardt, G VI, 539-555.

Am folosit ediția Gerhardt, G VI, 539-555.

1. Considerații despre principiile de viață și despre naturile plastice făcute de către autorul sistemului armoniei prestabilite

Cum disputa care s-a pornit în legătură cu *naturile plastice* și cu *principiile de viață* a dat ocazia unor oameni celebri care s-au interesat de aceste chestiuni să vorbească de sistemul meu, cerând se pare anumite lămuriri (vezi *Biblioth. Chois.*, vol. 5, art. 5, p. 301 și apoi *Histoire des Ouvrages des Savants* din 1704, art. 7, p. 393), am considerat necesar în legătură cu acest subiect să adaug ceva la ceea ce am publicat deja în diverse locuri din jurnalele citate de dl. Bayle în *Dicționarul* său, articolul Rorarius[1]. Admit efectiv principii de viață răspândite în întreaga natură și care sunt nemuritoare, deoarece sunt substanțe indivizibile sau UNITĂȚI, după cum corpurile sunt multipli, subiecte ale pieirii prin disoluția părților lor. Aceste principii de viață, sau suflete, au percepție și apetiție[2]. Dacă sunt întrebat dacă acestea sunt forme substanțiale, răspund făcând următoarea distincție: dacă acest termen este luat așa cum îl ia dl. Descartes atunci când susține contra dl. Regis[3], că sufletul rațional este forma substanțială a omului, răspund că da. Dar voi spune că nu, dacă cineva ia termenul ca cei care își imaginează că există o formă substanțială a unei bucăți de piatră sau a unui alt corp non-organic, deoarece principiile de viață nu aparțin decât corpurilor organice. Este adevărat (în conformitate cu sistemul meu) că nu există nici o porțiune a materiei în care să nu fie o infinitate de

corpuri organice și însuflețite; prin care înțeleg nu numai animalele și plantele, dar și alte specii care ne sunt complet necunoscute. Dar pentru asta nu trebuie spus că fiecare porțiune de materie este însuflețită, așa cum nu spunem că un helești plin de pești este un corp însuflețit, deși peștii sunt însuflețiți.

Totuși opinia mea în legătură cu *principiile de viață* este diferită în câteva privințe de ceea ce s-a arătat mai înainte. Una din aceste privințe este că toți au crezut că aceste principii de viață schimbă cursul mișcării corpurilor[4], sau că cel puțin dau ocazia lui Dumnezeu să o schimbe[5], în timp ce în conformitate cu sistemul meu acest curs nu este deloc schimbat în mod natural, Dumnezeu prestabilind-l așa cum trebuie[6]. Peripateticienii au crezut că sufletele au influență asupra corpurilor și că în conformitate cu voința lor «a sufletelor» sau apetiția lor ele produc impresii asupra corpurilor; iar celebrii autori care au dat ocazie contestației prezente prin principiile lor de viață și prin naturilor lor plastice[7] au fost de aceeași opinie, deși nu erau peripateticieni. Nu la fel se poate spune despre cei care au folosit Archei sau *principii hylarhice* sau alte principii imateriale sub nume diferite. Descartes, recunoscând că există o lege a naturii care susține că aceeași cantitate de forță se conservă (deși el s-a înșelat în aplicație, confundând cantitatea de forță cu cantitatea de mișcare[8]), a crezut că nu ar trebui acordată sufletului capacitatea de a crește sau de a diminua forța corpurilor, ci numai capacitatea de a schimba direcția corpurilor, schimbând cursul spiritelor animale. Iar acei dintre cartezieni care au lansat doctrina cauzelor ocazionale au crezut că sufletul nu poate avea nici o influență asupra corpului și trebuie ca Dumnezeu să schimbe cursul și direcția spiritelor animale după dorințele sufletului. Dar dacă s-ar fi cunoscut din timpul dl. Descartes această nouă lege a naturii, pe care am demonstrat-o[9], care susține că se conservă nu numai aceeași cantitate de forță totală a corpurilor care au legături între ele, dar și direcția lor totală, s-ar fi ajuns se pare la sistemul meu al armoniei prestabilite, căci s-ar fi recunoscut că este rațional să spunem că sufletul nu schimbă deloc direcția corpurilor, că este rațional să refuzăm sufletului capacitatea de a schimba cantitatea lor de forță, și una și alta fiind deopotrivă contrare ordinii lucrurilor și legilor naturii, după cum și una și alta sunt deopotrivă inexplicabile. Astfel, după sistemul meu, sufletele sau principiile de viață nu schimbă nimic în cursul obișnuit al corpurilor și nici nu dau nici *ocazia* lui Dumnezeu să o facă. Sufletele își urmează legile lor, care constau într-o anumită dezvoltare a percepțiilor în conformitate cu ceea ce este bine și cu ceea ce este rău; iar corpurile urmează de asemenea legilor lor, adică legile mișcării[10]; totuși aceste două lucruri de un fel complet diferit se potrivesc și stau într-un raport simetric ca două pendule perfect reglate pe același piedestal, deși poate de o construcție complet diferită.

Iată ceea ce numesc armonie prestabilită, care separă orice noțiune de miracol de acțiunile pur naturale și face ca lucrurile să aibă cursul lor determinat într-un fel inteligibil[11]; în timp ce sistemul obișnuit recurge la influențe absolut inexplicabile, iar în cel al cauzelor ocazionale Dumnezeu este obligat, printr-un fel de lege generală și printr-un fel de pact, să schimbe în orice moment cursul natural al gândurilor sufletului pentru a le pune în acord cu impresiile corpului și să tulbure cursul natural al mișcărilor corpului în conformitate cu dorințele sufletului, ceea ce nu se poate explica decât printr-un miracol continuu; în timp ce eu explic totul în mod inteligibil prin legile pe care Dumnezeu le-a stabilit în lucruri.

Acest sistem al armoniei prestabilite furnizează o nouă dovadă, necunoscută până acum, a existenței lui Dumnezeu, deoarece este evident că acordul atâtor substanțe, nevând nici o influență una asupra alteia, nu ar putea rezulta decât dintr-o cauză generală de care depind toate și care trebuie să aibă o putere și o înțelepciune infinită pentru a prestabili acest acord. Dl Bayle însuși a apreciat că nu a existat niciodată o ipoteză care să fi dat atâta relief cunoașterii pe care o avem despre înțelepciunea divină. Acest sistem are și avantajul de a respecta cu toată rigoarea și generalitatea acest mare principiu al fizicii după care niciodată un corp nu își schimbă mișcarea decât datorită unui alt corp aflat în mișcare, care îl împinge. *Corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto.* Această lege a fost încălcată până acum de către toți cei care au admis suflete sau alte principii imateriale, inclusiv de către toți cartezienii. Democritienii, Hobbes și alți câțiva materialiști puri care au respins orice substanță imaterială, conservând această lege până acum, au crezut că au găsit un subiect pentru a insulta pe ceilalți filosofi, ca și cum s-ar susține o opinie foarte nesăbuită. Dar subiectul triumfului lor nu a fost decât aparent și *ad hominem*; și departe de a le servi, el a slujit la răsturnarea lor. Iar acum iluzia lor fiind descoperită, iar avantajul întors împotriva lor, se pare că putem spune că este pentru prima oară când cea mai valoroasă filosofie se arată cea mai potrivită cu rațiunea, în toate privințele, nerămânând nimic care i s-ar putea opune. Acest principiu general, deși exclude primele motoare particulare, refuzând această calitate sufletelor sau principiilor imateriale create, ne conduce cu atât mai sigur și mai evident la primul motor universal, din care rezultă deopotrivă succesiunilor percepțiilor și acordul acestora. Acestea sunt ca două regnuri, unul al cauzelor eficiente, altul al cauzelor finale, fiecare separat fiind suficient pentru a da seama de tot, ca și cum celălalt nu ar exista[12]. Dar unul nu este suficient fără altul în ceea ce privește chestiunea generală a originii lor, căci ele emană de la o sursă în care sunt reunite puterea[13] care produce cauzele eficiente și înțelepciunea care

guvernează cauzele finale. Această maximă, și anume că nu există mișcare care să nu își aibă originea într-o altă mișcare ce respectă legile mecanicii, ne conduce la primul motor, pentru că materia, fiind indiferentă în ea însăși față de orice mișcare sau orice repaus, dar cu toate acestea posedând întotdeauna mișcarea cu întreaga sa forță și direcție, nu este posibil să fi fost produsă decât de către însuși autorul materiei.

Mai există o diferență între opiniile celorlalți autori care admit principiile de viață și opiniile mele. Și anume că eu cred în același timp că aceste principii de viață sunt nemuritoare și că există peste tot; în timp ce, urmând părerea comună, sufletele animalelor pier, iar după cartezieni numai omul are cu adevărat un suflet, ba chiar numai omul are percepție și apetiție, părere care nu va fi niciodată acceptată, și care nu este răsturnată decât pentru că s-a observat că ar trebui fie să acceptăm ideea că animalele au suflete nemuritoare, fie să recunoaștem că sufletul omului ar putea fi muritor. Dar ar trebui spus mai degrabă că orice substanță simplă fiind nepieritoare, și că, în consecință, orice suflet fiind nemuritor, ceea ce nu s-ar putea refuza în mod rațional animalelor, nu ar putea să nu subziste de asemenea întotdeauna, deși într-un fel complet diferit de cel al nostru, pentru că animalele, în măsura în care putem aprecia, sunt lipsite complet de această reflecție care ne face să ne gândim la noi înșine. Și nu vedem deloc pentru ce oamenii au avut atâta aversiune față de ideea de a se acorda corpurilor celorlalte creaturi organice substanțe imateriale nepieritoare, întrucât apărătorii atomilor au introdus substanțe materiale nepieritoare, iar sufletul animalului nu are mai multă rațiune decât un atom. Deoarece există o mare distanță între simțământ, care este comun acestor suflete, și reflecție, care însoțește rațiunea, deoarece noi avem numeroase simțăminte fără să reflectăm asupra lor[14]; și nu văd deloc cum cartezienii ar fi putut demonstra, și nici cum ar putea demonstra, că orice percepție este însoțită de conștiință. De asemenea, este rațional să credem că există substanțe inferioare nouă capabile de percepție, după cum există altele superioare nouă; sufletul nostru, departe de a fi ultimul dintre toate, se află într-o poziție mijlocie de unde poate coborâ ori urca; altfel ar exista o lipsă de ordine pe care anumiți filosofi o numesc *vacuum formarum*[15]. În acest fel, rațiunea și natura conduc pe oameni către opinia pe care tocmai am propus-o; prejudecățile însă i-au îndepărtat de ea.

Această convingere ne conduce la alta, fiind obligat să părăsesc opinia general acceptată. Cei care sunt de aceeași părere cu mine se vor întreba ce se întâmplă cu sufletele animalelor după moartea acestora; și ni se va imputa dogma lui Pitagora, care credea în transmigrația sufletelor, pe care nu numai dl. van Helmont fiul dar și un deosebit de ingenios autor al unor meditații

metafizice publicate la Paris au dorit să le reînvie. Trebuie însă știut că eu sunt foarte departe de această opinie pentru că eu cred că nu numai sufletul, dar și animalul însuși, subzistă. Persoane care au făcut experiențe foarte exacte și-au dat seama încă din timpul nostru că ne putem îndoi că un animal complet nou este produs vreodată și că animalele și plantele deja existente nu există deja în mic înaintea conceperii lor în semințe[16]. Fiind admisă această doctrină, este rațional să credem că ceea ce nu începe să trăiască, nici nu încetează să trăiască, și că moartea, ca și nașterea, nu este decât transformarea aceluiași animal, care crește și respectiv descrește. Ceea ce ne pune în evidență și mai mult minunile artificiului divin, la care nu s-a reflectat niciodată, este că mașinile naturii, fiind mașini până la cele mai mici părți ale lor, sunt indestructibile, și asta datorită faptului că o mașină mai mică este învăluită în alta mai mare, și așa mai departe la infinit. În acest fel, suntem obligați să susținem în același timp atât preexistența sufletului și cea a animalului, cât și substanța animalului și cea a sufletului.

Am ajuns pe nesimțite să explic convingerea mea despre formarea plantelor și animalelor, deoarece s-ar părea din ceea ce tocmai am spus că acestea nu sunt formate complet din nou. Sunt deci de părerea domnului Cudworth[17] (a cărui excelentă lucrare mi-a parvenit în cea mai mare parte[18]), după care legile mecanismului nu ar putea forma singure un animal acolo unde nu este încă nimic organizat; cred că el se opune cu îndreptățire câtorva filosofi antici care au scris despre acest subiect și chiar domnului Descartes în «ce privește» omul său, a cărui formare îl costă atât de puțin, dar care se apropie foarte puțin de adevăratul om. Aș vrea să întăresc convingerea dl. Cudworth arătând că materia ordonată de către o înțelepciune divină trebuie să fie peste tot mai presus de orice organizată și că astfel există mașini în toate părțile mașinii naturale la infinit; acestea sunt atât de mult învăluite, iar corpurile organice sunt atât de mult învăluite unele în altele, încât nu s-ar putea produce niciodată un corp organic complet nou, fără nici o preformare, și că un animal deja subzistent nu s-ar mai putea distruge complet. În acest fel nu am nevoie să recurg, așa cum face dl. Cudworth, la anumite *naturi plastice* imateriale, deși îmi amintesc că Jules Scaliger[19] și alți peripateticieni, precum și câțiva adepți ai doctrinei helmontiene a arheilor, au crezut că sufletul își construiește corpul. Prin această rațiune a preformării și a unui organism care îmi furnizează naturi plastice materiale potrivite cu ceea ce se cere aș putea spune *Non mi bisogna, e non mi basta*[20]; principiile plastice imateriale sunt atât de puțin necesare încât sunt puțin capabile să dea satisfacție. Animalele nu sunt niciodată formate în mod natural dintr-o masă non organică; întrucât mecanismul este incapabil să producă din nou aceste organe infinit variate poate să le obțină foarte bine printr-o

dezvoltare și printr-o transformare a unui corp organic preexistent. Totuși cei care se folosesc de naturi plastice, fie materiale fie imateriale, nu slăbesc în nici un fel demonstrația existenței lui Dumnezeu obținută din minunile naturii, care apar în special în structura animalelor, presupunând că acești apărători ai naturilor plastice imateriale adaugă la asta o direcție particulară a lui Dumnezeu și presupunând că cei care se folosesc de o cauză materială, la fel ca și mine, fiind de acord cu mecanismul plastic, vor susține nu numai o preformare continuă dar și o prestabilire divină originară. Astfel, în orice fel s-ar lua, nu s-ar putea face abstracție de existența divină pentru a se explica aceste minuni, pe care le-am admirat întotdeauna, dar care nu au apărut niciodată mai bine decât în sistemul meu.

Observăm că nu numai sufletul, dar și animalul trebuie să subziste întotdeauna în cursul obișnuit al lucrurilor. Legile naturii sunt făcute și aplicate cu atâta ordine și înțelepciune, încât servesc la mai mult de un scop, iar Dumnezeu, care ține loc de inventator și de arhitect cu privire la mașinile și la operele naturii, ține loc de rege și de părinte cu privire la substanțele care au inteligență și al căror suflet este un spirit format după imaginea sa[21]. Iar în ce privește spiritele, regatul său, ai cărui cetățeni sunt, este cea mai desăvârșită monarhie care s-ar putea inventa; «este un loc» unde nu există păcat care să nu atragă o pedeapsă și nici o acțiune bună fără o recompensă; în fine, «un loc» unde totul tinde către gloria monarhului și fericirea supușilor prin cel mai potrivit amestec de dreptate și de bunătate care s-ar putea dori. Nu îndrăznesc totuși să dau vreo asigurare nici cu privire la preexistența sufletelor umane nici cu privire la detaliile stării viitoare ale acestora, pentru că Dumnezeu se poate servi în regnul grației de căile extraordinare; totuși, trebuie să fie preferat ceea ce favorizează rațiunea naturală, mai puțin când revelația ne arată contrariul, ceea ce nu întreprind aici.

Înainte de a încheia, ar fi bine poate să remarc printre alte avantaje ale sistemului meu pe cel al universalității regulilor pe care le folosesc, reguli care sunt întotdeauna fără excepție în filosofia mea generală, fapt complet contrar celorlalte sisteme. De exemplu, am spus deja că legile mecanicii nu sunt niciodată violate de mișcările naturale, că întodeauna se conservă aceeași forță și aceeași direcție, că în suflete totul se face ca și cum nu ar exista deloc corp și că în corpuri totul se face ca și cum nu ar exista deloc suflete; că nu există nici o parte a spațiului care să nu fie umplută; că nu există parte a materiei care să nu fie divizată în mod actual și care să nu conțină corpuri organice; că există suflete peste tot, așa cum există corpuri peste tot; că sufletele și chiar animalele subzistă întotdeauna; că corpurile organice nu sunt niciodată fără suflete și că sufletele nu sunt niciodată separate de un corp organic; deși este adevărat totuși că nu

există porțiune a materiei despre care să spunem că este întotdeauna atribuită aceluiași suflet. Nu admit deci că ar exista suflete complet separate în mod natural, și nici că ar exista spirite create care să fie complet detașate de un corp; aici sunt de convingerea mai multor părinți antici ai Bisericii. Numai Dumnezeu este mai presus de întreaga materie, deoarece el este autorul acesteia; creaturile libere sau eliberate de materie sunt detașate în același timp de legătura universală și sunt un fel de dezertori față de ordinea generală. Această universalitate a regulilor este susținută de o mare ușurință a explicațiilor, pentru că uniformitatea pe care cred că o observăm în întreaga natură face ca, peste tot, în orice timp și în orice loc, să putem spune că *totul este ca și aici*; și că în acest fel lucrurile cele mai îndepărtate și cele mai ascunse se explică perfect prin analogie cu ceea ce este observabil și aproape de noi[22].

2.
Anexă
Lămuriri în legătură cu naturile plastice și cu principiile de viață și de mișcare făcute de către autorul sistemului armoniei prestabilite[23]

1) Am fost invitat în mod imperios de dl. Leclerc[24] să aduc câteva lămuriri în legătură cu convingerile mele cu privire la principiile de viață și la naturile plastice, susținute de către învățații englezi dl. Cudworth și dl. Grew[25], cărora le prezentase operele[26] și a căror doctrină o susținea în câteva privințe, împotriva câtorva obiecții făcute de dl. Bayle puse în continuarea diverselor sale lucrări, și după ce am văzut replica acestuia din urmă din *Histoire des Ouvrages des Savants* din 1704 (art. 7) în care îmi face de asemenea onoarea de vorbi despre mine (p. 393) spunând că pregătesc un sistem nou, și anume sistemul reformat al formelor substanțiale, am crezut că ar trebui să aduc explicații aici în legătură cu două chestiuni despre care tocmai am vorbit, deși nu aș vrea să mă erijez în judecător al diferenței care există între cei doi învățați. Dar mai înainte, pentru a nu se lua cuvintele dl. Bayle în sensul că mi-aș fi schimbat ideile deja publicate, trebuie să spun că am terminat de mult timp proiectarea sistemului meu și că l-am oferit publicului într-o formă prescurtată, deși aș mai putea să spun multe chestiuni pentru a-l lămuri și pentru a-l întări.

2) Trebuie să adaug de asemenea că nu susțin formele substanțiale în alt fel decât le susține dl. Descartes în ce privește sufletul omului, pe care îl consideră forma substanțială a corpului uman, voind să spună că omul este o substanță dotată cu o unitate adevărată[27] și nu o ființă prin accident, așa cum se vede în

ceea ce a scris împotriva dl. Regis. În legătură cu acest subiect, mă îndepărtez de dl. Descartes numai prin aceea că recunosc suflete sau ceva asemănător în celelalte corpuri organizate ale naturii, suflete dotate cu percepție și apetiție; mă îndepărtez de peripateticieni prin aceea că eu cred că sufletele în mod natural nu se pot genera și că sunt nepieritoare, la fel ca sufletul nostru, ceea ce înlătură dificultățile legate de originea formelor; mă îndepărtez de asemenea puțin de peripateticieni și de cartezieni la un loc prin faptul că adaug la convingerilor lor două lucruri: unul, că animalul însuși subzistă întodeauna, la fel ca și sufletul, și altul, că după doctrina armoniei prestabilite sufletele nu schimbă nimic în mecanismul materiei în raport cu direcțiile «de mișcare ale» corpurilor și cu forțele lor, în timp ce peripateticienii cred că sufletul dă forță corpului iar Descartes vrea ca acesta să poată schimba cursul și direcția «de mișcare a» corpurilor, deși cantitatea totală de forță nu ar putea fi crescută sau micșorată în natură sau în orice corp luat separat; căci el nu cunoaștea noile legi ale naturii care ne fac să observăm că direcția totală nu se schimbă oricâte de multe corpuri am lua și presupând că le-am separat de altele.

3) În acest fel sistemul meu apără uniformitatea perfectă a întreagii naturi, explică totul foarte inteligibil (se pare), adică lucrurile ascunse și îndepărtate prin lucrurile vizibile și apropiate, care nu se schimbă atât de mult cât credem atunci când se sustrag vederii noastre, pentru că nașterea și moartea, care sunt cele mai mari schimbări, nu produc în fond o atât de mare diferență pe cât se crede. Astfel încât în acest sistem (după cum îmi amintesc că am avut onoarea să-i scriu doamnei Masham, fiica celebrului dl. Cudworth) am putea spune, ca în Împăratul Lunii, că *totul este ca aici*, peste tot și întotdeauna. Ceea ce face de asemenea să mă alătur convingerii celei mai admise la vechii filosofi și la părinții Bisericii, și anume că îngerii, sau ceea ce păgânii numeau demonii buni și răi, sunt ζωα având corpuri însuflețite, deși foarte diferite de cel al nostru în ce privește puterea și subtilitatea. Căci susțin că există o infinitate de specii și de trepte de perfecțiune ale sufletelor și ale corpurilor și că trebuie să acceptăm că toate sufletele au percepție, că sufletele îngerilor au o inteligență sublimă iar sufletele animalelor au simțământ lipsit de rațiune, fapt pe care nu am putea să-l refuzăm fără să facem din sufletul nostru ultimul; este mai corect să îl situăm la mijloc pentru că pe cât este de rațional să coboare pe atât este de rațional să urce, pentru a nu exista ceea ce unii numesc *vacuum formarum*[28].

4) Dar pentru a ajunge la ceea ce dl. Bayle a obiectat autorilor care susțin principiile de viață și naturile plastice, după cum doctrina lor slăbește dovezile pe care le avem despre existența lui Dumnezu și pentru a mă explica în legătură cu ceea ce dl. Leclerc răspunde, și anume că ele trebuie să acționeze sub

conducerea lui Dumnezeu, aș vrea să spun că într-adevăr scopul principal al filosofiei trebuie să fie cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului, astfel încât să poată determina sufletul să iubească pe Dumnezeu și să practice virtutea. Iar eu consider, împreună cu dl. Leclerc, o filosofie și o teologie ca fiind foarte rele dacă ar furniza arme ateilor sau argumente eficace *ad hominem* împotriva celor care vor urma această filosofie. Nu aș vrea să se susțină dogme capabile să slăbească argumentele corecte pe care le avem pentru existența lui Dumnezeu. Principiul unui motor necesar pentru a da mișcare materiei a fost într-adevăr temeiul unui foarte bun argument la antici și la moderni pentru a stabili un prim motor; sunt de părerea, – și se pare că Aristotel nu s-a îndepărtat de aceasta (mai ales atunci când a comparat mișcarea animalelor cu mișcarea automatelor), părere care a fost chiar a lui Democrit și a lui Leucip după câte se pare, și pe care Descartes și Gassendi au adoptat-o –, că în mod natural o porțiune de materie nu ar putea produce o mișcare, atunci când nu o are, nici să schimbe de la sine mărimea vitezei sale sau direcția tendinței; asta nu se poate face, după părerea mea, în conformitate cu legile naturii decât prin intermediul unui corp care este deja în mișcare și care îl atinge pe cel care trebuie să fie mișcat. Și cum nu am putea găsi rațiunea mișcării în materie, care în ea însăși este indiferentă față de toate direcțiile, trebuie să o căutăm într-un motor imaterial, care prin multe rațiuni nu ar putea fi altul decât Dumnezeu, deși Aristotel a socotit printre aceste motoare anumite inteligențe inferioare care rotesc sferele planetare și deși unii cartezieni care acceptă influența sufletului asupra corpului socotesc de asemenea sufletele noastre printre aceste inteligențe capabile să dea mișcare.

5) În ce mă privește, deși susțin că întotdeauna există forță în corpul însuși, susțin în același timp că întotdeauna există și o mișcare efectivă prin care această forță se poate face cunoscută; în acest fel Dumnezeu este singurul motor care ar putea da materiei o nouă forță sau o nouă tendință, care să nu urmeze prin legile mecanicii forțele și direcțiile care se găsesc deja; ceea ce nu se va face decât prin miracol și în cazurile care nu au nimic comun cu cursul obișnuit al naturii deja stabilit. În ziarele din Leipzig, în special din anul 1698, dl. Bayle părea să fi înțeles cu totul altfel convingerea mea, și îmi amintesc că într-o scrisoare pe care mi-a făcut onoarea să mi-o scrie cu câțiva ani în urmă a prezentat-o ca și cum eu aș accepta efortul sau tendința unui corp aflat în repaus și care nu este deloc împins de altul. În răspunsul meu m-am străduit să îl scot din această eroare, dar fie că a uitat această chestiune atunci când în noile sale meditații asupra cometelor el mă pune (se pare) printre cei care caută rațiunea mișcării în materie, fie că a scris aceste

meditații înaintea lămuririi mele și nu și-a mai amintit apoi, când le-a publicat, să schimbe acest pasaj.

6) În ceea ce privește formele substanțiale sau entelehii primitive, în legătură cu care dl Bayle se miră că vrem să le resuscităm, nu le accept decât atunci când sunt luate drept substanțe simple, capabile de percepție și de apetiție, într-un cuvânt, drept *suflete*, sau ca ceva analog cu sufletul, și pe care le-am putea numi *principiu de viață*; așa cum susțin că întreaga natură este plină de corpuri organice vii. Astfel, nu vreau, ce-i drept, ca o bucată de piatră să fie considerată ea însăși o substanță corporală însuflețită sau înzestrată cu un principiu de unitate și de viață, cu toate că există peste tot asemenea principii acolo înăuntru, și că nu există nici o parte a materiei în care să nu existe animal, plantă sau vreun alt corp organic viu, deși noi nu cunoaștem decât plante și animale. Astfel încât, o masă de materie nu este propriu-zis ceea ce numesc *o substanță corporală*, ci este un amas și un rezultat *(agregatum)* al unei infinități de asemenea substanțe, așa cum este o turmă de oi sau o grămadă de viermi. Dar nu înțeleg principiile de viață așa cum apărătorii acestora le înțeleg în mod obișnuit, adică ca și cum un asemenea principiu ar fi capabil să dea mișcare și forță unei mase aflate în repaus sau care are mai puțină forță, sau să-i schimbe direcția, deoarece urmând sistemul meu al armoniei prestabilite, sufletul uman însuși, care este cel mai perfect dintre toate sufletele pe care le cunoaștem, nu face asta. Și în timp ce numeroși filosofi spun că un corp nu poate fi pus în mișcare decât de către un altul exceptând corpurile însuflețite, eu susțin că *regula aceasta este fără excepție* (așa cum sunt în mod obișnuit regulile pe care am obiceiul să le folosesc), deși cartezienii au crezut că această regulă este violată cel puțin în raport cu sufletul uman, fie că îl credem capabil să schimbe direcția corpului prin eforturile voinței, fie că ne imaginăm, împreună cu autorii sistemului cauzelor ocazionale, că Dumnezeu schimbă efectul legilor corpurilor în anumite ocazii, după cum o cere voința sufletului, și că Dumnezu face acest lucru printr-un fel de pact sau de lege generală, ceea ce eu nu cred în mod suficient, pentru că această lege nu s-ar putea realiza decât printr-un miracol perpetuu. Dar nu avem nevoie să recurgem la asta, și chiar să ne imaginăm, împreună cu școala, o influență de neconceput a voinței asupra mișcării, cu condiția să-i recunoaștem lui Dumnezeu această suverană înțelepciune care l-a condus la prestabilirea armoniei substanțelor, convingere care urmând judecata dl. Bayle însuși (în articolul *Rorarius*, din *Dicționarul* său) duce această înțelepciune divină dincolo de tot ceea ce am cunoscut despre aceasta până acum și suspendă orice noțiune de miracol; urmând sistemul meu uniunea sufletului cu corpul pare ușor explicabilă și nu se poate nega că explicația pe care o dau este

demnă de Dumnezeu. Presupun de asemenea prin toate aceste principii de percepție și de viață că nici cartezienii nu o acceptă decât pentru o mică porțiune de materie și printr-o excepție complet străină și foarte îndepărtată de obiceiul naturii. În plus, eu scap și de dificultățile care îi pun în încurcătură pe ei în legătură cu uniunea acestui principiu cu materia.

7) Dl. Leclerc, explicând convingerile câtorva savanți moderni, despre care dl Bayle apreciase că încearcă să resuscite formele substanțiale, remarcă că acești domni cultivă filosofia corpusculară[29], la fel ca și Descartes; că materia tuturor corpurilor, după părerea lor, este divizibilă, solidă, capabilă de figură și de mișcare; că ei nu atribuie corpului, considerat pur și simplu drept corp, nici o altă formă decât o formă accidentală care constă în volum, figură, situare, mișcare și repaus; în fine, că ei încercă să dea seama prin asta de calitățile corpurilor. În această privință sunt complet de acord cu ei; sunt de asemenea de partea celor care recunosc principii de viață în corpurile organice ale naturii, după cum am spus deja. Domnul Leclerc distinge aceste principii de viață de formele substanțiale ale peripateticienilor; și este sigur într-adevăr că cele pe care le dau peripateticienii (de exemplu) unei pietre sau unui metal nu au deloc un temei și nici vreun raport cu aceste principii. Totuși, cum peripateticienii consideră sufletul uman drept forma substanțială a corpului nostru (noțiune pe care dl. Descartes nu a dorit să o abandoneze) ei ar fi onorați de titlul de formă substanțială pentru toate aceste principii de viață și de unitate pe care eu le recunosc în corpurile organice din natură. Acest lucru m-a făcut să cred că îmi este permis să mă servesc de aceste principii foarte întemeiate pentru a rectifica doctrina acceptată în școli, fără să o distrug complet, atunci când aceasta are un sens rezonabil. Este și ceea ce l-a determinat poate pe dl. Bayle să spună despre anumiți autori moderni care au vorbit despre facultatea plastică și despre lumea vitală *că nu au găsit ceea ce era demn de ei pentru a întări și pentru a aduce lămuriri ipotezei carteziene care este în fond* (după cum crede el) *cea mai capabilă să susțină spiritualitatea lui Dumnezeu, dar că ei au găsit mai multă glorie să întărească secta nesigură și aproape zdrobită a peripateticienilor*, după cum spune despre aceasta. Este adevărat că nu face nici o mențiune despre mine, dar ceilalți autori despre care vorbește nu sunt deloc chinuiți de formele substanțiale. Trebuie să credem că ei au căutat adevărul, mie plăcându-mi să-l fac mai acceptabil dând un sens corect opiniilor aceptate, în măsura în care ele sunt capabile de asta. În această privință am în vedere mai mult edificarea și utilitatea publică decât gloria pe care o găsim mult mai adesea prin noutate și prin paradoxuri.

8) Totuși, nu văd cum domnul Bayle a crezut că cei care admit că există suflete răspândite în întreaga natură stabilesc mai puțin spiritualitatea lui

Dumnezeu decât cartezienii care nu admit decât sufletul uman; el a crezut (după cum am remarcat mai înainte) că acești autori, în măsura în care acordă viețuitoarelor un principiu intern al mișcării, distrug argumentul obținut pe baza mișcării înseși pentru a dovedi un prim motor incorporal, deoarece ei admit motoare particulare în corpuri. Iar cartezienii înșiși, cel puțin cei care nu sunt de partea cauzelor ocazionale, recunosc un asemenea principiu de mișcare în corpul uman și ei nu pot blama în această privință pe cei care îl admit într-alt loc. Astfel încât avantajul pe care dl. Bayle pare să îl atribuie cartezienilor în general nu ar aparține decât apărătorilor cauzelor ocazionale. Așa se explică după părerea mea că acest sistem care recurge la miracole și violează legile mecanicii nu ar putea subzista în natură. Așadar, numai sistemul armoniei prestabilite are cu adevărat avantajul cerut de dl. Bayle deoarece conservă peste tot mecanismul din operațiile corpului și menține astfel în mod perfect vechea axiomă după care mișcarea nu poate fi în mod natural dată unui corp decât printr-un motor material extern vecin care se mișcă, axiomă pe care toți filosofii care nu sunt complet materialiști, până la mine, o abandonaseră în câteva ocazii, adică în raport cu substanțele lor imateriale, ceea ce făcea suspecte aceste substanțe. Această axiomă, departe de a fi favorabilă adversarilor substanțelor imateriale (care o îndrăgesc fără să-i înțeleagă consecințele), ne obligă să ajungem la o substanță universală dincolo de natura substanțelor particulare, pentru a găsi originea mișcării; ea ne conduce la primul motor și face din Dumnezeu singurul autor al mișcării. În această privință recunosc că sunt de o altă părere decât domnii Cudworth și Grew și decât majoritatea filosofilor care au fost de acord cu motoarele particulare pentru corpurile vii sub numele de principii de viață sau de inteligențe plastice. Am spus deja că admit aceste principii de viață sau aceste suflete, dar nu le acord decât acțiuni vitale interne care sunt de asemenea legate între ele prin anumite legi într-un același agent, și de asemenea armonice de la un agent la altul, așa cum acțiunile masei corporale sunt legate între ele prin legile mecanismului.

9) În privința facultății plastice sunt de părerea dl. Cudworth (a cărui excelentă lucrare îmi place foarte mult) atunci când susține că numai legile mecanismului nu ar putea forma un animal, în cazul în care nu există nimic organizat, contrazicând pe bună dreptate ceea ce au crezut câțiva antici și contrazicând chiar și pe dl. Descartes în privința omului său, a cărui formare îl interesează prea puțin, și care se apropie foarte puțin de omul real[30]. Dl. Bayle spune excelent în această privință că (în *Histoire des Ouvrages des Savants*, dec. 1704, art. 12) construcția corpului nostru cere mai multe cunoștințe decât toate lucrările artei umane, mașini, discursuri, poeme epice etc., și după părerea

mea este un artificiu care cere o cunoaștere cu adevărat infinită. Întăresc această opinie luînd în considerație că materia organizată de către o înțelepciune divină trebuie să fie mai presus de orice organică, și că în acest fel există mașini în toate părțile mașinii naturale la infinit, și atât de mult învăluite, unele mult mai subtil decât altele, încât nu s-ar putea niciodată produce un animal sau un corp organic complet nou și nici să se distrugă complet un animal sau un alt corp organizat deja subzistent; nu sunt însă de părerea dl. Cudworth atunci când cere inteligențe particulare pentru a forma animale și chiar mă dispensez din același motiv de un organism infinit care face aceste inteligențe prea puțin necesare, după părerea mea, și foarte puțin capabile, după dl. Bayle, să ne satisfacă. Animalele nu sunt niciodată formate dintr-o masă non organică; întotdeauna există o preformare, iar legile mecanicii, insuficiente pentru a produce din nou aceste organe infinit de variate, le pot foarte bine obține din ceea ce există deja, prin dezvoltarea sau prin transformarea unui corp organic preexistent. Astfel nu numai sufletul, dar și animalul există dintotdeauna în cursul obișnuit al lucrurilor. Legile naturii sunt făcute cu atâta înțelepciune încât Dumnezeu care ține loc de autor sau de arhitect al mașinilor naturii, și în special al structurii animalelor, ține loc și de rege ori de părinte al substanțelor care au inteligență și al căror suflet este un spirit format după imaginea sa. Căci regatul său este cea mai perfectă monarhie care s-ar putea inventa, în care nu există păcat fără să atragă o pedeapsă ori acțiune bună fără recompensă, în care totul tinde spre fericirea subiecților prin cea mai armonioasă îmbinare de dreptate și de bunătate care s-ar putea dori; este ceea ce trebuie să ne imaginăm prin perfecțiunile divine, deși noi nu putem să cunoaștem în detaliu această cârmuire. Cu toate acestea nu îndrăznesc să dau vreo asigurare cu privire la preexistența sufletelor inteligente, căci Dumnezeu ar putea folosi un mijloc extraordinar pentru a le produce din nou; de asemenea nu aș putea să dau asigurări că această preexistență nu există; și considerând lucrurile numai conform rațiunii aceasta ar părea preferabilă în comparație cu alte supoziții despre cunoștințele pe care le-am dobândit până acum prin natură. Dar nu pot să decid în cazul în care revelația ne arată altceva.

10) În ce privește substanțele imateriale plastice nu înțeleg nici cum sunt suficiente, nici în ce ar consta avantajul pe care îl au asupra mecanismului. Se pare că ar trebui o inteligență divină pentru a forma organele animalelor și știința unui arhitect; iar dacă ele nu au această cunoaștere arhitectonică și dacă trebuie ca Dumnezeu să o completeze și să o conducă în mod particular, la ce bun aceste inteligențe și care este rațiunea pentru a le admite, mai ales dacă ele diferă de animale, cărora Jules Scaliger și alți peripateticieni le-au atribuit altă

dată facultatea plastică, ca și cum acestea ar forma propriul corp? În această privință nu aș putea să fiu de partea opiniei lor, deoarece Dumnezeu ar conduce tot atât de ușor mecanismul ca și aceste inteligențe sau suflete ocupate cu construirea propriului corp, dacă era necesar să îl facă să intervină prin miracol. Dar în fond mecanismul nu formează din nou animale și nu are nevoie de un alt concurs al lui Dumnezeu decât de cel pe care îl prestează întregii naturii, după ce i-a dat constituția prealabilă în conformitate cu această înțelepciune minunată care face toate lucrurile să înainteze cu atâta ordine, încât inteligențele particulare sunt cele care le conduc peste tot. Cred că dl. Bayle a avut dreptate să considere (în articolul 12) că ar fi incomparabil mai dificil pentru creaturile plastice să formeze corpul unui animal decât să facă un poem mai frumos decât *Eneida*, și că ar trebui o înțelepciune miraculoasă pentru a reuși în această formare numai prin cunoștințele lor; sau dacă ele îl fac fără să știe ceea ce fac, el are dreptate să spună că Dumnezeu trebuie să le dirijeze la fiecare pas, nu așa cum un arhitect își conduce lucrătorii, ci așa cum un artizan își mînuiește instrumentele, ceea ce face complet inutile aceste substanțe plastice. El arată foarte clar că dacă o creatură oarbă ar putea ajunge să formeze o atât de frumoasă lucrare cum este corpul organic al unui animal, nimic nu-i va împiedica pe atei să spună că lumea a fost formată de o putere oarbă, așa cum susținea filosoful antic Straton[31], sau de concursul forțat al atomilor după Epicur. Totuși cred, împreună cu domnii Cudworth și Grew, că există principii de viață peste tot, că principiul plastic al animalelor se află în acestea și că mecanismul nu este capabil să producă o organizare complet nouă.

11) În plus, nu înțeleg pe ce temei a putut crede dl. Bayle că sistemul cauzelor ocazionale este cel mai potrivit dintre toate pentru a stabili existența lui Dumnezeu, pentru că acest sistem aduce un prejudiciu înțelepciunii divine, a cărui întreagă măreție nu se arată destul decât în sistemul armoniei prestabilite, după cum se pare că dl. Bayle însuși a recunoscut în ediția a doua a *Dicționarului* său, și nu s-a părut ca soluțiile pe care le-a admis pentru dificultățile care i-au rămas să-i fi displăcut. Într-adevăr, nu văd acum în filosofia generală mai multe dificultăți. De asemenea, acest sistem furnizează o dovadă nouă în favoarea unei inteligențe supreme care nu are nici o replică pentru că această armonie nu ar putea veni decât de la o cauză comună a cărei putere și înțelepciune sunt infinite.

Note

[1] P. Bayle a publicat la Amsterdam, în două volume, *Dictonnaire historique et critique,* ediția întâi 1696-1697, ediția a doua 1702. Despre alte detalii, vezi *supra*, III, nota 1.

[2] Principiile de viață, având percepție și apetiție, pot fi numite monade. Leibniz nu folosește însă în acest text termenul său cel mai cunoscut prin care desemnează substanțele simple dotate cu percepție și apetiție.

[3] Pierre-Silvain Regis (1632-1707), filosof francez, adept al cartezianismului, autor al lucrării *Cours entier de philosophie ou Système général d'après les principes de Descartes*, 1691.

[4] Leibniz se referă la problema dacă principiile de viață pot sau nu să influențeze corpurile și mișcările acestora. Întrucât principiile de viață sunt de natură inteligibilă, iar corpurile sunt de natură sensibilă apare aici o problemă dificil de rezolvat. Filosofii englezi adepți ai principiilor de viață (Cudworth și Grew) au răspns că principiile de viață pot influența corpurile, respectiv pot schimba cursul mișcării acestora.

[5] Filosofii ocazionaliști, încercând să rezolve această problemă, au susținut că nu există o influență directă propriu-zisă, dar că principiile influențează corpurile prin intermediul lui Dumnezeu.

[6] Leibniz, în schimb, susține că nu există o influență directă, sau o determinare cauzală, între principii și corpuri. Acestea se află în acord sau în armonie, mișcările corpurilor nefiind determinate, ci predeterminate.

[7] Este vorba despre filosofii englezi Cudworth și Grew.

[8] Descartes a confundat cantitatea de mișcare (mv) cu cantitatea de forță (mv^2).

[9] Demonstrația acestei „legi" este prezentată în multe locuri, vezi *Disertație metafizică*, XVII.

[10] Sufletele urmează legile cauzelor finale, iar corpurile urmează legile cauzelor eficiente. Vezi *Monadologia*, par. 78-79.

[11] Leibniz consideră că ceea ce numim miracol se datorează necunoașterii complete a acelui eveniment, iar dacă el este atribuit lui Dumnezeu este absolut impropriu să-l numim miracol. Tot ceea ce face Dumnezeu are caracter natural, chiar dacă noi nu putem cunoaște complet rațiunile sale. Vezi *Disertație metafizică* VI-VII; *Eseuri de teodicee*, par. 207, 248-249.

[12] În *Monadologia,* referindu-se la sistemul armoniei prestabilite, Leibniz spune: „Potrivit acestui sistem, corpurile acționează ca și cum (prin imposibil) n-ar exista suflete; iar sufletele, ca și cum n-ar exista corpuri; corp și suflet acționînd totuși ca și cum unul ar lucra asupra celuilalt" (*Monadologia*, § 81).

[13] *puissance*

[14] Leibniz se referă la teoria micilor percepții.

[15] Principiul continuității este răspunzător de afirmația leibniziană a existenței mai multor feluri de suflete. În alte pasaje, Leibniz vorbește chiar de o infinitate de feluri de suflete.

[16] Leibniz a urmărit îndeaproape progresele înregistrate de microscopie, printre ai cărei promotori menționăm pe olandezii Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), Jean Swammerdam (1637-1680), Reyniere de Graaf (1641-1673), Nikolaus Hartsoeker (1656-1725), englezii Nehemiah Grew (1624-1710), Robert Hooke (1635-1703), ori italianul Marcello Malpighi (1628-1694).

[17] Ralph Cudworth (1617-1688), filosof platonician din școala de la Cambridge, apărător al teismului în lucrarea *The true Intellectual System of the Universe, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, Londra, 1678. Despre influența lui Cudworth asupra lui Leibniz, vezi S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, 1966.

[18] Lucrare trimisă de Lady Masham, fiica lui Ralph Cudworth.

[19] Jules Scaliger (1484-1558), erudit și filosof renascentist, autor al unei lucrări împotriva matematicianului Cardan, *Exercitationum exotericarum liber.*

[20] Nu am nevoie și nu-mi ajunge (*lb. it.*)

[21] Vezi *Diserație metafizică*, V; *Monadologia*, par. 86-87.

[22] Ediția Gerhardt conține într-o notă următorul fragment (care în alte ediții face parte integrantă din text): „În rest, domnule, am imprimat in folio o colecție de scrieri care servesc istoriei casei de Brunswick, obținută pe baza manuscriselor, sau restabilite pe baza mauscriselor; alătur câteva piese care au fost deja imprimate, aflate în posesia puținor oameni, și care servesc scopurilor mele. Va fi între altele Ditmarus, episcop de Merseburg, în care am completat câteva foi care lipseau prin intermediul unui exemplar pe care părintele reverend Paperbrock și părintele reverend Jannin mi l-au comunicat. Am comparat de asemenea Domnisson, autorul unei vieți a celebrei contese Mathilda, și contemporanul său, cu manuscrisul de la Vatican, aflat aici din acel timp, și pe care l-am făcut inteligibil; cum nu se întâmplă în ediția lui Gretserus. Se mai află viața lui Theodoric, episcop de Metz, contemporan cu Otho cel mare, care nu a fost încă publicat, deși tratează despre sfânt; l-am pus pentru că acest episcop era saxon din familia lui Witikind. Se mai află viața sfântului Conrad, episcop de Constanz, din familia Guelfilor, care nu a apărut până acum, și vechile cronici din Halberstadt, din Hildesheim, din Minde și altele care nu au văzut niciodată lumina tiparului. Această culegere nu va ceda altora de această natură, iar acest exemplu ar putea încuraja alte familii și țări. Remarcați că toate piesele incluse sunt mai vechi decât Reforma, și că, în consecință, ele pot

trece drept scrieri din evul mediu, și astfel exceptate de partizanatul pe care schimbarea religiei l-a produs. Sunt al dvs. etc."

[23] Leibniz a notat pe manuscris: „L-am schimbat puțin față de felul cum l-a publicat dl. Basnage".

[24] Jean Leclerc (1657-1736) este editorul revistei *Bibliothèque choisie,* care apare la Amsterdam între 1686 și 1718. Autor al mai multor lucrări, printre care: *Entretien sur diverses matiéres de théologie* (1685), *Bibliothèque universelle et historique* (1684-1693).

[25] Nehemiah Grew (1624-1710), savant și filosof englez

[26] În aproape toate revistele din vremea lui Leibniz existau rubrici în care se recenzau cele mai noi lucrări sau se prezentau liste cu ultimele apariții editoriale.

[27] O substanță dotată cu „unitate adevărată" este o ființă, întrucât după Leibniz unul și ființa sunt intersubstituibile.

[28] În conformitate cu principiul continuității, și pentru a nu exista un vid de forme, Leibniz este obligat să susțină existența unui număr infinit de specii de suflete. Cu alte cuvinte între sufletul animalelor, situat pe treapta cea mai de jos de perfecțiune, și sufletul îngerilor, care este situat pe treapta cea mai înaltă, sau este „ultimul", cum spune Leibniz aici, există o infinitate de specii de suflete. Leibniz nu oferă o demonstrație a acestei idei, însă chiar dacă am găsi o asemenea demonstrație, consecințele acestei teze sunt greu de acceptat. În cazul în care acceptăm că există o infinitate de feluri de suflete între animale și îngeri înseamnă că există o infinitate de feluri de ființe intermediare. Or, Leibniz spune explicit că numai omul se află între animale și îngeri.

[29] Filosofia corpusculară susține existența unui ultim element al materiei, cu alte cuvinte susține existența atomilor.

[30] Leibniz se referă la faptul că, deși Descartes a dedicat antropologiei o mare parte a operei sale, nu s-a interesat de originea omului, de felul cum se naște și moare, de felul cum crește și se dezvoltă ca organism viu, de felul cum se înmulțește etc.

[31] Straton din Lampsacos (sec. 3 î. Chr.), filosof grec, succesor al lui Aristotel la conducerea Lyceului din anul 286 până în anul 269 î. Chr.

VIII

PRINCIPIILE NATURII ȘI GRAȚIEI ÎNTEMEIATE PE RAȚIUNE

Notiță introductivă

Scrisă în aceeași perioadă cu Monadologia, *adică în anul 1714, lucrarea* Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune *oferă o imagine de ansamblu (finală, am putea spune) asupra metafizicii lebniziene.*

Lucrarea se sprijină pe distincția dintre unu și multiplu, expresia acestui cuplu categorial fiind substanța simplă și substanța compusă. Substanța simplă este substanța fără părți, având statut de ființă, substanța compusă este substanța alcătuită din mai multe părți, fiind „ființă prin agregare" sau accident al substanței simple. Substanța nu are început sau sfârșit, întrucât se comportă la fel cu universul, care nu are nici început, nici sfârșit. Substanța simplă unită cu un corp organic alcătuiește o substanță vie. În acest fel plantele, animalele și oamenii au o parte simplă, reprezentată de simpla monadă, suflet sau spirit, și o parte compusă, reprezentată de corp care este un fel de automat sau mașină a naturii.

Între suflet și corp nu există influență, ci acord, cu alte cuvinte nu există interacțiune cauzală, ci armonie sau acord. Sufletul își este suficient, comportându-se ca și cum corpul nu ar exista, iar corpul își este suficient, corpotându-se ca și cum sufletul nu ar exista. Paralelismul dintre suflet și corp se explică prin existența unor legi specifice pentru fiecare: sufletul ascultă de legile cauzelor finale (prin scopuri), iar corpul ascultă de legile cauzelor eficiente (adică legile mișcării).

Legătura existentă între suflet și corp, pe care o observăm în experiență, este explicată prin existența unei cauze comune a sufletului și a corpului, adică Dumnezeu, care a prestabilit acordul sufletului cu corpul.

Cele mai perfecționate suflete, adică spiritele, fiind capabile de cunoaștere rațională, intră în societate cu Dumnezeu, fiind membre ale celui mai perfect stat, format și guvernat de cel mai bun monarh. Leibniz numește acest stat regnul grației. Spre deosebire de acesta, regnul naturii este statul guvernat de legile cauzelor eficiente, față de care Dumnezeu este arhitect.

În acest text întâlnim una dintre cele mai tulburătoare întrebări filosofice, și anume „pentru ce există ceva mai degrabă decât nimic?" Pentru a răspunde

la această întrebare, Leibniz face apel la un alt principiu, și anume la principiul optimului (sau principiul celui mai bun) în conformitate cu care rațiunea existenței a acestui „ceva" vizat de întrebare, sau a lumii ca întreg, este dată de cantitatea de bine pe care o conține. Lumea există întrucât este cea mai bună dintre lumile posibile.

Ediții principale:

Dutens, II, 1, 32-38.

Erdmann, 714-718.

Gerhardt, G VI, 598-607.

Am folosit ediția Gerhardt, G VI, 598-607.

Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune

1. *Substanța* este o ființă capabilă de acțiune. Ea este simplă sau compusă. *Substanța simplă* este cea care nu are părți. *Substanța compusă* este îmbinarea substanțelor simple, sau a *monadelor*. *Monas* este un cuvânt grecesc care înseamnă unitate sau ceea ce este unul. Compușii, sau corpurile sunt multipli, iar substanțele simple, viețile[1], sufletele, spiritele sunt unități. Și chiar trebuie să existe substanțe simple peste tot, întrucât fără simpli nu ar fi deloc compuși[2]; în consecință, întreaga natură este plină de viață[3].

2. Monadele, neavând părți, nu ar putea fi nici formate, nici distruse. Ele nu pot începe nici sfârși în mod natural și durează, în consecință, tot atât cât universul; acesta se poate schimba, dar nu poate fi distrus. Ele nu ar putea avea figuri; altfel ar avea părți; și în consecință o monadă, în sine și într-un timp dat, nu poate fi deosebită de alta decât prin calitățile și acțiunile sale interne care nu pot fi altceva decât *percepțile* sale (adică reprezentările compusului, sau a ceea ce este în afară, în partea simplă[4]) și *apetițiile* sale (adică tendințele sale de la o percepție la alta) care sunt principiile schimbării. Căci simplitatea substanței nu împiedică deloc mulțimea modificărilor care trebuie să existe în aceeași substanță simplă; și ele trebuie să consiste în varietatea raporturilor cu lucrurile din afară. Este ca și cum într-un *centru* sau într-un punct, așa simplu cum este, se găsesc o infinitate de unghiuri formate din liniile care concură la acesta.

3. În natură totul este plin[5]. Peste tot există substanțe simple, separate efectiv unele de altele prin acțiuni proprii, care își schimbă continuu raporturile; fiecare substanță simplă sau monadă distinctă, care constituie centrul unei substanțe compuse (cum ar fi de exemplu al unui animal) și principiul unicității sale[6], este înconjurată de o *masă* compusă dintr-o infinitate de alte monade,

care constituie corpul propriu al acestei monade centrale, urmând afecțiunile după care aceasta își reprezintă, ca într-un fel de centru, lucrurile care sunt în afară. Acest *corp* este *organic* atunci când formează un fel de automat sau de mașină a naturii; mașină, nu doar în întreg, dar chiar și în cele mai mici părți care se pot observa. Și cum datorită plenitudinii lumii totul este legat, și «cum» fiecare corp acționează asupra oricărui alt corp, mai mult sau mai puțin, în funcție de distanță, fiind afectat prin reacție, rezultă că fiecare monadă este o oglindă vie, sau înzestrată cu acțiune internă, care reprezentă universul din punctul său de vedere, fiind la fel de ordonată ca și universul însuși. În monadă percepțiile se nasc unele din altele pe baza legilor apetiției, sau ale *cauzelor finale ale binelui și răului*, care constau în percepțiile observabile, ordonate sau dezordonate, așa cum schimbările corpurilor și fenomenelor din afară se nasc unele din altele pe baza legilor *cauzelor eficiente*, adică ale mișcărilor. Astfel, există o *armonie* perfectă între percepțiile monadei și mișcările corpurilor, «armonie» prestabilită între sistemul cauzelor eficiente și cel al cauzelor finale. În asta constă acordul și uniunea fizică a sufletului și a corpului, fără ca vreunul să poată schimba legile celuilalt[7].

4. Fiecare monadă cu un corp particular alcătuiește o substanță vie. Astfel, nu numai că există viață peste tot, în membre sau organe, dar chiar există într-o infinitate de grade în monade, unele dominând mai mult sau mai puțin pe celelalte. Iar când monada are organe atât de potrivite, încât prin intermediul lor există relief și distincție în impresiile pe care le primește și, în consecință, în percepțiile pe care le are (ca atunci când, de exemplu, prin intermediul umorilor ochilor, razele luminii sunt concentrate și acționează cu forță mai mare) acestea pot ajunge până la *simțământ*, adică până la o percepție însoțită de *memorie,* adică o percepție al cărei ecou rămâne mult timp pentru a se dezvolta atunci când se prezintă ocazia; o astfel de viețuitoare este numită *animal*, după cum monada sa este numită suflet. Când acest suflet se ridică până la *rațiune* este ceva mai sublim și îl socotim printre spirite, după cum va fi explicat imediat. Este adevărat că animalele sunt uneori în starea de simple viețuitoare iar sufletele lor sunt în starea de monade simple, și anume atunci când percepțiile lor nu sunt atât de distincte astfel încât animalul să își poată aminti de ele, așa cum se întîmplă într-un somn profund fără vise sau într-un leșin. Dar percepțile care devin complet confuze trebuie să se redeștepte în animale datorită motivelor pe care le voi spune imediat (v. par. 12). Astfel, este bine să facem distincție între *percepție,* care este starea interioară a monadei prin care aceasta își reprezintă lucrurile exterioare, și *apercepție* care este *conștiința* sau cunoașterea reflexivă a acestei

stări interioare; aceasta din urmă nu este prezentă în toate sufletele și nici întotdeauna în același suflet. Cartezienii au greșit, nefăcând această distincție, nesocotind percepțiile de care nu suntem conștienți, așa cum omul simplu nesocotește corpurile imperceptibile. De asemenea, acest fapt i-a făcut pe cartezieni să creadă că singurele spirite sunt monadele, că animalele nu au deloc suflet și cu atât mai puțin alte *principii de viață*. Și cum ei au șocat foarte tare opinia obișnuită a oamenilor respingând ideea că animalele ar avea simțăminte, ei s-au acomodat dimpotrivă prea mult prejudecăților vulgului confundând un *lung leșin*, care rezultă din confuzia percepțiilor, cu *moartea*, în care orice percepție încetează; ceea ce a confirmat opinia neîntemeiată a distrugerii anumitor suflete și opinia greșită a unor spirite pretențioase care au respins nemurirea sufletului nostru.

5. În percepțiile animalelor există o legătură care are o anumită asemănare cu rațiunea; dar aceasta nu este întemeiată decât pe memoria *faptelor* sau efectelor, și în nici un fel pe cunoașterea *cauzelor*. Astfel, un câine fuge de bastonul cu care a fost bătut pentru că memoria îi reprezintă durerea pe care i-a produs-o acest baston. Iar oamenii, în măsura în care se bazează pe experiență, adică în trei sferturi din acțiunile lor, nu acționează decât la fel ca animalele. De exemplu, ne așteptăm ca mâine să fie lumină întrucât știm din experiență că așa s-a întâmplat întotdeauna; numai astronomul prevede acest fapt din rațiune, dar și această predicție va lipsi atunci când cauza luminii, care nu este eternă, va înceta. *Raționamentul veritabil* însă depinde de adevărurile necesare sau eterne, așa cum sunt cele ale logicii, ale numerelor, ale geometriei, care fac conexiunea ideilor indubitabilă și consecințele certe. Animalele, la care nu remarcăm aceste consecințe, sunt denumite *dobitoace*, iar cele care cunosc aceste adevăruri necesare sunt propriu-zis cele pe care le numim *animale raționale*, sufletele lor fiind numite *spirite*. Aceste suflete sunt capabile de acte reflexive și să analizeze ceea ce se numește eu, substanță, suflet, spirit, într-un cuvânt, lucrurile și adevărurile imateriale. Este ceea ce ne face susceptibili de știință și de cunoașterea demonstrativă.

6. Cercetările modernilor ne-au arătat, iar rațiunea o dovedește, că viețuitoarele ale căror organe ne sunt cunoscute, adică plantele și animalele, nu vin dintr-o putrefacție sau din haos, așa cum au crezut anticii, ci din semințe *preformate* și, în consecință, din transformarea viețuitoarelor preexistente. Există animale mici în semințele animalelor mai mari, care prin intermediul conceperii îmbracă o haină nouă pe care și-o adaptează și care le dă mijlocul de a se hrăni și de a crește pentru a trece într-o lume mai mare și a face propagarea animalului mai mare. Este adevărat că sufletele animalelor spermatice umane nu sunt

deloc raționale și că nu devin astfel decât atunci când conceperea determină aceste animale să treacă la natura umană. Și cum animalele în general nu se nasc prin concepere sau *generare*, ele nu pier complet nici prin ceea ce numim *moarte*; căci este rațional ca ceea ce nu începe în mod natural să nu sfârșească în mod natural. Astfel, părăsindu-și masca sau vechea ținută, ele se întorc pe o scenă mai subtilă în care pot cu toate acestea să fie la fel de sensibile și de ordonate, la fel ca pe scena mai mare. Ceea ce tocmai am spus despre animalele mari este valabil și despre generarea și moartea animalelor spermatice înseși, adică ele sunt rodul creșterii altor animale spermatice mai mici, în comparație cu care acestea pot trece drept mari; căci în natură totul este continuu la infinit. Astfel, nu numai sufletele, dar și animalele sunt negenerabile și nepieritoare; ele nu sunt decât desfășurate, înfășurate, acoperite, despuiate, transformate; sufletele nu părăsesc niciodată în mod complet corpul și nu trec de la un corp la altul care să fie complet nou. Așadar, nu există *metempsihoză*, ci *metamorfoză*. Animalele se schimbă, dobândesc și pierd părți; ceea ce se întâmplă puțin câte puțin și prin mici porțiuni imperceptibile, dar în mod continuu, prin nutriție; și dintr-o dată, mult, dar în mod rar, în concepere, sau în moarte, care le face să dobândească sau să piardă mult dintr-o dată.

7. Am vorbit până aici ca *fizicienii* obișnuiți, acum trebuie să ne ridicăm până la *metafizică* servindu-ne de un *mare principiu*, puțin folosit de obicei, după care *nimic nu se face fără o rațiune suficientă*, adică nimic nu se întâmplă fără să fie posibil ca cel care cunoaște destul de bine lucrurile să prezinte o rațiune suficientă pentru a determina de ce este așa și nu altfel. O dată admis acest principiu, prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem va fi: *pentru ce există ceva mai degrabă decât nimic?* Deoarece nimicul este mai simplu și mai ușor decât ceva[8]. În plus, dacă presunem că lucrurile trebuie să existe, trebuie să se poată aduce o rațiune *pentru ce trebuie să existe așa* și nu altfel.

8. Or, această rațiune suficientă a existenței universului nu s-ar putea găsi în seria lucrurilor contingente, adică a corpurilor și a reprezentărilor lor din suflet, pentru că rațiunea mișcării nu s-ar putea găsi în materie, deoarece materia este indiferentă în sine față de mișcare și față de repaos, față de o mișcare sau alta și cu atât mai puțin față de anumite mișcări[9]. Deși mișcarea prezentă care există în materie vine din mișcarea precedentă, iar aceasta din altă mișcare precedentă, nu am înaintat mai mult, nu am ajunge atât de departe pe cât am dori, deoarece întotdeauna rămâne aceeași problemă. Astfel, este nevoie ca rațiunea suficientă care nu mai are nevoie de altă rațiune să fie în afara acestei serii de lucruri contingente și să se găsească într-o substanță care să fie cauza acestei serii sau care să-i fie ființă necesară și care să aibă rațiunea existenței

sale în sine; altfel acolo unde s-ar opri înaintarea nu ar exista raţiune suficientă. Această ultimă raţiune a lucrurilor este numită *Dumnezeu.*[10]

9. Această substanţă simplă primordială trebuie să conţină mai presus de orice perfecţiunile conţinute în substanţele derivate care sunt efectele acesteia. Astfel, ea va conţine puterea, cunoaşterea şi voinţa perfecte, adică va avea o atotputernicie, o omniscienţă şi o bunătate supremă. Cum *dreptatea*, considerată în general, nu este altceva decât bunătatea conformă înţelepciunii trebuie să existe de asemenea în Dumnezeu o dreptate supremă. Raţiunea care a făcut ca lucrurile să existe face de asemenea ca acestea să depindă de el în modul de existenţă şi de operare; ele primesc continuu de la el ceea ce le face să aibă vreo perfecţiune[11]; iar imperfecţiunea care rămâne vine din limitarea esenţială şi originală a creaturilor.

10. Din perfecţiunea supremă a lui Dumnezeu care creează universul rezultă că el a ales cel mai bun plan posibil, în care există cea mai mare varietate cu cea mai mare ordine; terenul, locul, timpul, aranjate în cel mai bun mod posibil; produce efectul maxim pe calea cea mai simplă[12]; cea mai multă putinţă, cea mai multă cunoaştere, cea mai mare fericire şi bunătate în creaturi pe care universul le poate admite. Întrucât toţi posibilii pretind la existenţă în intelectul lui Dumnezeu, în conformitate cu perfecţiunea lor, rezultatul acestor pretenţii este lumea actuală cea mai perfectă[13] care ar fi posibilă. Şi fără aceasta nu ar fi posibil să se aducă un răspuns întemeiat «la întrebarea» pentru ce lucrurile s-au întâmplat aşa şi nu altfel.

11. Înţelepciunea supremă a lui Dumnnezeu l-a făcut să aleagă *legile mişcării* cel mai potrivite şi cele mai convenabile raţiunilor abstracte sau metafizice. Se conservă aceeaşi cantitate a forţei totale şi absolute sau aceeaşi cantitate de acţiune, aceeaşi cantitate a forţei respective sau aceeaşi cantitate de reacţiune, în fine aceeaşi cantitate de forţă directivă. În plus, acţiunea este întotdeauna egală cu reacţiunea, iar efectul întreg este întotdeauna echivalent cu cauza sa. Este surprinzător că numai prin luarea în consideraţie a *cauzelor eficiente* sau a materiei nu s-ar putea aduce o raţiune a legilor mişcării descoperite în timpurile noastre, din care o parte a fost descoperită de mine. Căci am găsit că trebuie recurs la *cauze finale* şi că aceste legi nu depind deloc de *principiul necesităţii*, ca adevărurile logice, aritmetice şi geometrice, ci de *principiul de convenienţă*, adică de principiul alegerii[14]. Aceasta este, pentru cei care pot aprofunda lucrurile, una dintre cele mai eficace şi mai sensibile dovezi ale existenţei lui Dumnezeu.

12. Din perfecţiunea creatorului suprem rezultă de asemenea că nu numai ordinea întregului univers este cea mai perfectă din toate cele care pot exista,

dar și că fiecare oglindă vie care reprezintă universul din punctul său de vedere, adică fiecare monadă, fiecare centru substanțial, trebuie să aibă percepțiile și apetițiile cele mai potrivite și cele care sunt compatibile cu întregul univers. De aici rezultă că *sufletele*, adică monadele cele mai dominante, sau mai degrabă animalele înseși, nu pot să nu se trezească din starea de somnolență în care pot fi aduse datorită morții sau altui accident.

13. Totul este ordonat în lucruri o dată pentru totdeauna cu tot atâta ordine și corespondență pe cât este posibil, bunătatea și înțelepciunea supremă neputând acționa decât cu o armonie perfectă; prezentul încorporează viitorul, viitorul s-ar putea citi în trecut, îndepărtatul este exprimat în apropiat. Am putea cunoaște frumusețea universului prin intermediul fiecărui suflet, dacă am putea întinde toate pliurile sale care nu se dezvoltă simțitor decât cu timpul. Dar cum fiecare percepție distinctă a sufletului cuprinde o infinitate de percepții confuze care cuprind întregul univers, sufletul nu cunoaște lucrurile pe care le percepe decât în măsura în care are despre acestea percepții distincte; sufletul are perfecțiune în funcție de percepțiile sale distincte. Fiecare suflet cunoaște totul, cunoaște infinitul, dar în mod confuz, așa cum plimbându-mă pe malul mării și auzind zgomotul imens pe care aceasta îl face, aud zgomotele particulare ale valurilor din care este compus zgomotul total, dar fără a le deosebi; percepțiile noastre confuze sunt rezultatul impresiilor pe care le face universul asupra noastră. La fel se întâmplă cu fiecare monadă. Numai Dumnezeu are o cunoaștere distinctă a universului, deoarece el este sursa acestuia. S-a spus foarte bine că el este peste tot ca un centru, circumferința sa nefiind nicăieri, totul fiindu-i prezent în mod imediat și fără a fi îndepărtat de centru.

14. În ceea ce privește sufletul rațional sau *spiritul* el are ceva în plus față de monade sau chiar față de sufletele simple. El nu este doar o oglindă a universului creaturilor, ci și o imagine a divinității. Spiritul nu are doar o percepție a operelor divine ci este capabil să producă ceva care să semene cu acestea, oricât de puțin. Căci, pentru a nu spune nimic despre minunile din vise, în care inventăm fără teamă (dar și fără să vrem) lucruri la care ar trebui să ne gândim multă vreme pentru a le găsi atunci când suntem treji, sufletul nostru este arhitectonic în acțiunile voluntare, descoperind științele după care Dumnezeu a ordonat lucrurile (*pondere, mensura, numero* etc.). El imită în zona sa, și în mica sa lume în care îi este permis să acționeze, acțiunea lui Dumnezeu față de lumea întreagă.

15. Iată de ce spiritele (fie ale oamenilor, fie ale sfinților), intrând în virtutea rațiunii și a adevărurilor eterne într-un fel de societate cu Dumnzeu, sunt membre ale cetății lui Dumnzeu, adică ale celui mai perfect stat, format și

guvernat de cel mai mare și cel mai bun monarh, în care nu există nici o crimă fără pedeapsă, nici o acțiune bună fără o recompensă potrivită, și în fine «în care există» tot atâta virtute și fericire pe cât este cu putință; toate acestea nu printr-o dezordine a naturii, ca și cum ceea ce Dumnezeu pregătește sufletelor ar tulbura legile corpului, ci prin ordinea însăși a legilor naturii, în virtutea armoniei prestabilite din toate timpurile între regnurile naturii și grației, între Dumnezeu ca arhitect și Dumnezeu ca monarh, astfel încât natura însăși să conducă la grație, iar grația să perfecționeze natura servindu-se de ea.

16. Astfel, deși rațiunea nu ne poate deloc prezenta detaliile viitorului, rezervate revelației, putem fi siguri, bazându-ne tot pe aceeași rațiune, că lucrurile sunt făcute într-un fel care depășește dorințele noastre. Dumnezeu fiind de asemenea cea mai perfectă și cea mai fericită, și în consecință cea mai binevoitoare, dintre substanțe, *iubirea pură veritabilă* consistă în starea care ne face să recunoaștem plăcerea în perfecțiunile și în fericirea a ceea ce iubim; această iubire trebuie să ne dea ce mai mare plăcere de care am putea fi capabili atunci când Dumnezeu este obiectul acestei iubiri.

17. Este ușor să îl iubim așa cum trebuie, dacă îl cunoaștem așa cum tocmai am spus. Căci, deși Dumnzeu nu este sensibil pentru simțurile noastre exterioare, el nu încetează să fie binevoitor și să ne dea o mare plăcere. Vedem cât de mult iubesc oamenii onorurile, deși nu constau în calități ale simțurilor externe. Martirii și fanaticii (deși afecțiunea celor din urmă este prost condusă) arată ceea ce poate plăcerea spiritului, iar, ceea ce este mai mult, plăcerile simțurilor se reduc la plăcerile intelectuale cunoscute în mod confuz. Muzica ne farmecă, deși frumusețea sa nu constă decât în potrivirea numerelor și în calculul pe care noi nu îl percepem, pe care sufletul nu încetează să îl facă, în bătăile sau vibrațiile corpurilor de rezonanță care se întîlnesc la anumite intervale. Plăcerile pe care le găsește vederea în proporții sunt de aceeași natură; cele care produc celelalte simțuri se reduc la ceva asemănător, deși nu le putem explica atât de distinct.

18. S-ar putea chiar spune că încă din prezent iubirea lui Dumnezeu ne face să ne bucurăm de senzația fericirii viitoare. Și deși este dezinteresată, aceasta reprezintă cel mai mare bine și cel mai mare interes al nostru, chiar și atunci când nu îl căutăm și când nu considerăm decât plăcerea pe care o produc, fără să fim interesați de utilitatea pe care o produce; căci iubirea ne dă o încredere perfectă în bunătatea creatorului și stăpânului nostru, care produce o reală liniște a spiritului, nu ca la stoici, reduși la o răbdare prin forță, ci printr-o mulțumire prezentă care ne asigură o fericire viitoare. În plus față de plăcerea prezentă, nimic nu ar putea să fie mai util pentru viitor, căci iubirea lui Dumnezeu

ne îndeplinește speranțele și ne aduce pe calea fericirii supreme, deoarece în virtutea ordinii perfecte stabilite în univers totul este făcut cel mai bine posibil, atât pentru binele general cât și pentru cel mai mare bine particular al celor care sunt convinși de aceasta și care sunt mulțumiți de conducerea divină; ceea ce nu ar putea lipsi în cei care știu să iubească sursa oricărui bine. Este adevărat că suprema fericire (de orice *viziune beatifică*, sau cunoaștere a lui Dumnezeu, ar fi aceasta însoțită) nu poate fi niciodată deplină, deoarece Dumnezeu, fiind infinit, nu ar putea fi cunoscut în mod deplin. Astfel, fericirea noastră nu va consta niciodată, și nu trebuie să consiste, într-o plăcere deplină, în care nu ar mai fi nimic de dorit și care ar face spiritul nostru stupid, ci într-un progres perpetuu spre noi plăceri și spre noi perfecțiuni.

Note

[1] Leibniz are în vedere prima treaptă a substanței simple, corespunzătoare plantelor, în care entelehia, sau monada, unită cu un corp organic constituie o ființă vie sau vietate. Pentru detalii, vezi *Monadologia*, par. 19, 62-65.

[2] Întâlnim aici un adevărat paradox, pe care l-am numit *dilema compoziției*, Vezi *supra*, *Studiu introductiv*. Pentru detalii, vezi studiul nostru *Continuitate și compunere*, în M. Flonta (ed.), *Descartes – Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic,* Editura Universal Dalsi, București, 1998, pp. 148-155.

[3] Adică, plină de substanțe simple.

[4] În partea simplă a unei ființe vii se află reprezentările lumii exterioare, adică ale substanțelor compuse. Din acest punct de vedere monada este o unitate în multiplicitate, sau un unu-multiplu, cum ar spune C. Noica.

[5] Aceasta este una din formulările principiului plenitudinii, sau după unii autori ale principiului continuității. Vezi A. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideiii de plenitudine de la Platon la Schelling*, București, Humanitas, 1997.

[6] Monada constituie principiul de individuație. Poate că această idee este exprimată mai clar în legătură cu principiul de individuație al unui individ uman, principiu reprezentat de suflet. Vezi, de exemplu, *Disputatio metaphysica de principio individui*; *Disertație metafizică*, VIII.

[7] Leibniz se referă aici la faptul că sufletul nu schimbă *legile* corpului; în ceea ce privește influența sufletului asupra corpului, vezi *supra*, III, *Lămurirea dificultăților pe care dl. Bayle le-a găsit în sistemul armoniei prestabilite.*

[8] Nimicul este mai simplu și mai ușor în conformitate cu „briciul" lui Ockam.

[9] Materia este pasivă, suportând doar acțiunea substanței.

[10] Despre dovada prin contingență vezi de asemenea *Eseuri de teodicee*, § 7.

[11] Datorită creației continue, Leibniz vrea să spună că lucrurile primesc continuu perfecțiunile de la creator.

[12] În legătură cu acest principiu, în *Eseuri de teodicee*, § 208, Leibniz scrie: „Astfel, se cuvine să considerăm că, printre regulile generale care nu sînt absolut necesare, Dumnezeu le alege pe cele mai firești, pe care îi este cel mai ușor să le justifice, servind și la justificarea altor lucruri. Ceea ce este, fără-ndoială cel mai frumos și cel mai convenabil: iar dacă sistemul armoniei prestabilite nu ar fi deloc necesar, lăsînd la o parte miracolele inutile, Dumnezeu l-ar fi ales pentru că este cel mai armonios. Căile lui Dumnezeu sunt cele mai simple și cele mai uniforme, întrucît alege regulile care se limitează cel mai puțin unele pe altele. Ele sînt și cele mai fecunde în raport cu simplitatea căilor."

[13] Leibniz folosește adesea grade de comparație pentru „perfecțiune" întrucât perfecțiunea are legătură directă cu realitatea. Lumea actuală are realitate, deoarece este cea mai bună, cea mai perfectă.

[14] „Totuși nu trebuie să ne închipuim, cu unii filosofi, că adevărurile eterne, depinzînd de Dumnezeu, ar fi arbitrare și ar depinde de voința sa, așa cum pare să fi socotit Descartes și apoi D-l Poiret. Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este *convenienta* sau alegerea a ceea ce este *mai bun*, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern" (*Monadologia*, § 46). „Este ceea ce răspunde exact dificultății dlui Bayle, care se teme că dacă Dumnezeu este întotdeauna determinat, natura s-ar putea lipsi de el și ar putea obține același efect, care îi este atribuit lui, prin necesitatea ordinii lucrurilor. Ar fi adevărat acest lucru dacă, de pildă, legile mișcării și toate celelalte și-ar avea originea într-o necesitate geometrică a cauzelor eficiente; dar se dovedește că, în ultimă analiză, sîntem obligați să recurgem la cea care depinde de cauzele finale sau de *convenientia*. (...) Dl Becher nu ținea cont îndeajuns de faptul că autorul lucrurilor *(natura naturans)* trebuie să fie bun și înțelept; și că noi putem fi răi fără ca el să fie complice la răutățile noastre. Atunci cînd există un om rău, este necesar ca Dumnezeu să fi găsit în regiunea posibililor ideea unui astfel de om intrînd în înlănțuirea lucrurilor, a cărui alegere era cerută de cea mai mare perfecțiune a universului, unde cusururile și păcatele nu sînt doar pedepsite, ci îndreptate cu folos, și contribuie la binele cel mai mare" (*Eseuri de teodicee*, § 350).

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

H. Barber, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire. A Study in french reaction to leibnizianism, 1670–1760,* Oxford, Clarendon Press, 1955.

J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,* Paris, 1907.

D. Bădărău, *G.W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică,* București, Edit. științifică, 1966.

Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes,* Paris, Gallimard, 1960.

Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie,* Paris, Vrin, 1962.

Y. Belaval, *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel,* Paris, Gallimard, 1976.

E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant,* Paris, 1908.

M. Blondel, *Une énigme historique: Le „Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur,* Paris, 1930.

M. Blondel, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz,* Nauwelaerts, 1972.

R. Bouveresse, *Leibniz,* Paris, Vrin, 1994.

S. Brown, *Leibniz,* Brighton, The Harvester Press, 1984.

H.W. Carr, *Leibniz,* Londra, 1929.

E. Cassirer, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* Marburg, 1902. Reed. Hildesheim, G. Olms, 1962.

V. Chappell (ed.), *Essays on early modern philosophers, vol. 12 G.W. Leibniz,* 2. vol., New York, Londra, Garland Publishing, 1992.

L. Chevallier, *La Morale de Leibniz,* Paris, 1933.

P. Costabel, *Leibniz et la dynamique,* Paris, 1960.

L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après documents inédits,* Paris, Alcan, 1901.

L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* Paris, 1903.

A. Cresson, *Leibniz,* Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

L. Daville, *Leibniz als historien,* Paris, 1909.

M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* Berlin, 1902.

M. Flonta (ed.), *Descartes - Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, București, Editura Universal Dalsi, 1998.

G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946; ed. revăzută 1962.

R. Ganz, *Das Unbewusste bei Leibniz*, Zürich, 1917.

J. Guitton, *Pascal et Leibniz, étude sur deux types de penseurs*, Paris, Aubier, 1951.

K.J. Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinbegriffes im XVII u. XVIII Jahrhunderts*, Halle, 1916.

G. Grua, *Jurisprudence universelle et theodicée selon Leibniz*, Paris, 1953.

G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956.

G.E. Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz: Eine Biographie*, 2 vol., Breslau, 1852.

M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1934; reed. Aubier-Montaigne, 1967.

P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680–1715*, Paris, Boivin, 1934–1935.

A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, 1969.

J.E. Hofmann, *Die Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Mathematik wärend des Aufenthaltes in Paris, 1672–1676*, München, 1949.

K. Huber, *Leibniz*, München, 1951.

J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, PUF, 1960.

J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de substance*, Paris, PUF, 1947.

G.T. Jordan, *The Reunion of the Churches: A Study of G.W. Leibniz and His Great Attempt*, Londra, 1927.

W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909.

H.H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, Laussane, Editions L'Age d'Homme, [1981].

G.W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques latines et francoises* (ed. R.E. Raspe), 7 vol., Amsterdam, Jean Schreuder, 1765. Presc.: Raspe.

God. Guil. Leibnitii, *Opera omnia* (ed. L. Dutens), Geneva, 1768. Presc.: Dutens.

God. Guil. Leibnitii, Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia (ed. J.E. Erdmann), Berlin, G. Eichler, 1840. Ediție revizuită și corectată: Aalen, Scientia Verlag, 1959. Presc.: Erdmann.

G.W. Leibniz, *Gessamelte Werke* (ediția G.H. Pertz), 6 vol., Berlin, 1843-1850. Presc.: P.

Leibnizens mathematische Schriften (ed. C.J. Gerhardt), 7 vol., Berlin, A. Asher et co., 1849–1863 (reimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1962). Presc.: GM.

G.W. Leibniz, *Die philosophische Schriften* (ed. C.J. Gerhardt), 7 vol., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890 (reimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1960–1961). Presc.: G.

Die Werke von Leibniz. Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften (ed. Onno Klopp), 11 vol., Hanovra, Klindworth's Verlag, 1864-1884. Presc.: Klopp.

G.W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques* (ed. P. Janet), 2 vol., Paris, De Ladrange, 1886. Presc.: Janet.

G.W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre* (ed. L. Couturat), Paris, Alcan, 1903. Reed. Hildesheim, G. Olms, 1988. Presc.: C

G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (ediția Academiei de Științe a Prusiei, ulterior Germană), Darmstadt, Otto Reichl (ulterior Berlin, Akademie Verlag), 1923 sqq. Presc.: A.

G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* (ed. G. Grua), 2 vol., Paris, PUF, 1948. Presc.: Grua.

G.W.Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, [1990]. Presc.: *Nouveaux essais.*

G.W. Leibniz, *Philosophical Paper and Letters* (ed. L. Loemker), Dordrecht, Reidel Publ. Comp., 1956.

G.W. Leibniz, *Recherche générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques* (ed. Jean-Baptiste Rauzy), Paris, PUF, 1998.

G.W. Leibniz, *Opere filozofice* (ed. C. Floru), vol. I, București, Edit. științifică, 1972. Presc.: *Opere.*

G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului* (trad. Diana Morărașu, Ingrid Ilinca), Iași, Polirom, 1997. Presc.: *Eseuri de teodicee.*

A. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling* (trad. Diana Dicu), București, Humanitas, 1997.

D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925, reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann Verlag, 1964.

G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, ediția a doua, Berlin, Walter de Gruyter, 1967.

B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986.

H. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*, Berlin, 1938.

K. Müller, *Leibniz-Bibliographie: Verzeichnis der Literatur uber Leibniz*, Frankfurt, Klostermann, 1967 (reimpr. A. Heinekamp, 1984).

E. Naert, *Mémoire et conscience de soi chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1961.

A. Niță, *Leibniz*, București, Paideia, 1998.

A. Niță, *Teoria leibniziană a spațiului și timpului, Saeculum*, I (III), 3-4 (11), 1995.

K. Okruhlik, J.R. Brown (ed.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel Publ., 1985.

G.H.R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, 1965.

E. Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Paris, Alcan, 1937. Presc.: R.

N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1967.

N. Rescher, *Leibniz. An introduction to his Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979.

A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendentale dans l'œuvre de Leibniz*, Paris, Vrin, 1986.

A. Robinet, *Malebranche et Leibniz: Relations Personnelles*, Paris, Vrin, 1955.

E. Ruck, *Die Leibnizische Staatsidee aus den Quellen dargestellt*, Tübingen, 1909.

B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1900.

H. Scholz, *Die Philosophie im Zeitalter der Mathesis Universalis: Descartes, Pascal, Leibniz*, Vorlesungen, 1933–1934, Leipzig, pp. 100–160.

H. Scholz, *Mathesis Universalis*, Basel, B. Schwabe Verlag, 1961.

M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris, 1968.

G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodizeeproblem*, Darmstadt, 1930.

H. Strahm, *Die „petites perceptions" im System von Leibniz*, Berna, 1930.

Index nominum

A

Alfons 151, 173
Alvenslebe 87
Arhimede 36, 49, 50, 181
Aristotel 95, 102, 103, 109, 110, 182, 193, 201, 216, 224
Arnauld, Antoine 8, 11, 12, 15, 30-33, 39, 40, 50, 51, 59, 61, 70, 86, 96, 203, 237
Augustin 50, 203
Averroes 193, 201

B

Baptiste van Helmont 95
Bayle, Pierre 9, 31, 33, 51, 63, 64, 99, 101-106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116-122, 124, 126-129, 131-138, 199, 201, 207, 208, 210, 214-222, 235, 236
Beauval, Basnage de 51, 63, 101, 134
Becher 236
Belaval, Y. 58
Bernier, François 113, 136
Bernoulli, Jean 54, 63
Billettes, Gilles Falaiseau des 30-33, 39, 42, 59
Boethius 72, 73
Bossuet 95
Bourgogne, duce de 69, 84, 85, 90
Boineburg, Johann Christian 7
Boyle, Robert 8
Brunswick-Lüneburg, Johann Friedrich de 8

C

Caesar 119, 120, 123, 124, 126, 127
Cardan 40, 41, 48, 49, 223
Carneade 169
Cassirer, E 10
Catelan 31, 34, 40, 59, 63
Cavaglieri 86
Clarke 16, 57, 64
Contarenus 193, 201
Cordemoy, Geraud 86, 96, 134
Cousin, V. 58
Couturat, L. 10
Cudworth, Ralph 207, 212, 214, 219, 223

D

Democrit 110, 113, 122, 124, 198, 200, 203, 210, 216
Descartes, René 8, 9, 12, 21, 22, 29-38, 46-49, 52, 58-60, 70, 101-103, 110, 111, 134, 137, 162, 172-175, 202, 207-209, 212, 214-216, 218, 219, 222, 224, 235-237, 240
Diogenes Laertios 173
Diophantes 30, 59
Dodart, Denis 92, 97
Dodwell 173
Duhamel (Du Hamel) 52, 63

E

Elisabeth, prințesa 29, 94, 166
Epicur 103, 104, 121, 124-126, 150, 157, 169, 221

Eraste, Thomas 34, 60
Euclid 11, 36, 37, 49, 50

F
Fenelon 95
Flonta, Mircea 12, 235
Fontanelle 94
Forge, de la 134, 202
Foucher, Simon 9, 42, 61

G
Galinée 30, 31, 34
Galilei 35, 36
Gassendi, Pierre 113, 136, 216
Georg Ludwig 68, 77, 94, 95, 239
Gerhardt, C.J. 23, 58, 61, 69, 104, 136, 143, 180, 193, 208, 223, 228, 238, 239
Geulincx, Arnold 134
Godwin, Samuel 173
Graaf, Reyniere de 223
Grew, Nehemiah 207, 214, 219, 221-224
Grua, Gaston 202, 238, 239
Guéroult, M. 10
Guion 74

H
Hartsoeker, Nikolaus 9, 223
Helmont, Jean Baptiste van 202
Helmont fiul, François Mercure, van 67, 72, 95, 202, 211
Henri IV 169
Hire, Philippe de la 31, 59
Hobbes, Thomas 169, 170, 210
Homer 119
l'Hopital, marchiz de 44, 47, 48, 50, 53, 62, 70
Hooke, Robert 223
Huygens, Christian 8, 49

I
Irnerius 185, 188

J
Jansenius 59
Jason 185

L
Lami, François 9, 53, 117, 132, 133, 136
Lancelot 59
Lanion 39, 40
Lantin, Jean-Baptiste de Damery 125, 137
Leclerc, Jean 214-216, 218, 224
Leeuwenhoek, Anton van 8, 92, 97, 168, 223
Lelong, părintele 55
Leon X 201
Leucip 216
Locke, John 57, 64, 124, 142
Lovejoy, Arthur O. 235
Lucrețiu 129, 169
Ludovic al XIII-lea 201
Ludovic al XIV-lea 8

M
Malebranche, Nicolas 8, 19, 21-23, 26, 27, 29, 31, 34, 39, 42, 47, 50, 51, 53-57, 59, 61, 62, 64, 134, 195, 202, 240
Malpighi, Marcello 223
Mariotte, Edme 8
Masham, lady 215, 223
Mates, Benson 10, 239, 240
Mayne, ducesa de 90
Mazarin 201
Molanus 68, 77, 96
Molinos, Migue 63, 194, 202
Morus, Henry 194, 202

N

Naert, E. 95
Naudé, Gabriel 193, 201
Newton, Isaac 8, 35, 61, 62
Nicole, Pierre 39, 40, 59, 61
Niță, Adrian 2, 12, 97
Noica, Constantin 235
Norris 74

O

Obdam 84
Ockam, William 175, 235
Oldenburg, Henry 8
Opiz 77, 95
Orleans, duce d' 89, 94

P

Paracelsus 60
Pardies, părintele 111
Parmenide 109
Pascal, Blaise 59, 238, 240
Perron 52, 169
Photius 184
Pitagora 211
Platon 29, 36, 46, 55, 83, 95, 122, 164, 172, 194, 223, 235, 239
Pliniu 203
Plotin 109, 198, 203
Poiret 236
Pomponatius, Pietro 193, 201
Prestet, Jean 30, 48, 49, 57, 59

R

Rafael 76
Regis, Pierre-Silvain 9, 22, 30, 37, 38, 186, 187, 208, 215, 222
Reineau 57
Rescher, Nicolas 10, 240
Roannez 30, 42
Robinet, André 10, 240
Rorarius, Girolamo 51, 63, 104, 110, 208, 217
Russell, Bertrand 10, 240

S

Scaliger, Jules 212, 220, 223
Schönborn, Johann Philipp de 7, 95
Schoten 41
Scudery, Madeleine de 74, 95
Serres, Michel 10, 237, 240
Siger de Brabant 201
Silesius, Joannes Angelus 194, 202
Socrate 26, 31, 39, 146, 150, 158
Sophie 13, 16, 58, 64, 68, 70, 73, 77, 78, 81-84, 89, 94, 141, 152, 160, 165, 169, 170, 171, 191, 203, 237, 238
Sophie Charlotte 15, 65, 67, 72, 95, 152, 160, 165, 170, 171, 237, 238
Spee, părintele 76, 77, 95
Spinoza 8, 11, 22, 25, 191, 194, 195, 199, 238
Straton 37, 40, 221, 224
Sturmius 118
Swammerdam, Jean 8, 92, 97, 167, 168, 223

T

Thévenot, Melchidesec 42, 61
Toisnard 44
Toland, John 141, 160, 169, 170, 174, 238
Toma d'Aquino 15, 68, 203
Torelli 51, 52
Tournemine, R.J. 9
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von 8, 49, 61

V
Varignon, Pierre 63, 137
Viète 36, 37

Z
Zenon 109, 135

W
Weigelius 194, 202

Index rerum

A

acord 102, 104, 114, 116, 207, 227, 229; vezi *de asemenea* influență.
acțiune 68, 78, 91, 143, 168, 170, 192, 201, 228; vezi *de asemenea* forță.
adevăr 62, 78, 144, 148, 155, 177-188; teoria adevărului 14; a. necesar 62, 69, 79, 111, 143, 144, 149, 156; a. de fapt 62, 143, 236; adevăruri eterne 70, 79, 87, 88, 233, 236.
apercepție 116, 136, 142, 229.
apetiție 58, 102, 126, 209, 215, 217, 228.
a priori 79.
armonie prestabilită 94, 96, 101, 103, 114, 118-133, 207, 210.
arta de a inventa 77-188.
automat 94, 102, 120, 122, 123, 129, 168, 229; corpul ca un a. 102; sufletul ca un a. 94, 102, 124.
atomi 11, 86, 103, 104, 113,124, 170, 221.

B

beatitudine 74.
bunăvoință 54, 68, 75, 76.

C

calcul diferențial 8, 42, 47, 52, 61.
caritate 54, 68, 76.
cauze finale 30, 58, 59, 102, 203, 227-235.
cauze eficiente 58, 59, 102, 203, 227-235.
certitudine 227-235; metoda c. (arta demonstrației) 177-188.
combinatorica 7.
continuu 87, 88; c.-discret 87; labirintul compoziției c. 89, 97.
continuitate 48, 51, 58, 62, 63, 69, 91, 224, 235.
contradicție 136.
convenientă 45, 62, 236.
creație 89, 102, 126, 192, 229, 230; c. continuă 89, 97, 171, 236; c.-anihilație 102, 113, 143, 207, 228.
cunoaștere 90, 93, 141-171, 174, 179-188.

D

dilema compoziției 12, 60, 69, 96, 137.
dreptate 54, 68, 75, 232.
Dumnezeu 30, 32, 33, 35, 38, 54-56, 59, 63, 71, 79, 81, 83, 90, 198, 200, 216, 220; ca ființă absolut perfectă 74, 75, 87, 151; argumentele existenței 22, 33, 35, 60, 89, 210, 213, 216, 232; ca ființă necesară 89; posibilitatea lui Dumnezeu 33, 136; centru universal 82, 91, 133;

dovada prin contingență 172; ca substanță simplă 14, 91, 172, 232.

E

enciclopedia 179.
eul 79, 96, 112, 141, 142, 144, 148, 154.
existența 85, 96.

F

fenomen 89, 217.
fericire 54, 74, 234, 235.
ființă 144, 148, 155, 224; ființă prin agregare 11, 12, 175, 227; *ens per se 11, 175*; *ens per accidens 11, 175;* f. și unitate 11, 68, 175.
formă substanțială 208, 214, 217.
forță 43, 47, 48, 63, 68, 78, 89, 95, 96, 102, 109, 123, 137, 142, 146, 216; cantitate de f. 43, 54, 215, 222, 232.

I

identitatea indiscernabililor 58.
individuație 7, 14, 102, 235.
imaginație 123, 154, 174; *vezi* simț comun.
incomensurabile 69, 85.
influență 122, 123, 175, 209, 222, 227; i. fizică 102, 136, 175, 207; i. metafizică 102, 136, 175, 207.
intelect activ 191, 193.
intelect pasiv 191, 193, 201.
iubire 54, 56, 63, 68, 73, 74, 76, 94; i. bunăvoință 68, 74, 75; i. cupiditate 68, 75.

Î

întindere 21, 24-29, 32, 33, 35, 48, 49, 79, 109, 168.
înțelepciune 54, 68, 76, 232.

L

libertate 32, 59, 64, 103; l. lui Dumnezeu 82; l. omului 82, 96, 118.
lumină naturală 79, 144, 149, 155.

M

materie 21, 24, 30, 35, 57, 85-89, 96, 125, 141-171, 195, 201, 216; m. întinsă 21, 24-29, 57; *vezi de asemenea* întindere.
metempsihoză 67, 114, 159, 174, 194, 231.
monade 11, 12, 60, 78, 96, 133, 222, 228-235; gradele m. 14; *vezi de asemenea* suflet, substanță.
mișcare 42-47, 52, 53, 87, 88, 91, 109, 208-224; legile mișcării 42-47, 53, 61-63, 103, 104, 114, 126, 232; cantitate de m. 22, 23, 35, 42, 47, 48, 52, 54, 62, 222.
multiplu 68-70, 78, 79, 82-84, 91, 95, 96, 208, 227; *vezi de asemenea* ființă prin agregare.

N

naturi plastice 205-225.

O

ocazionalism 57, 103, 106, 108, 115-117, 129, 134, 135, 202.

P

părți actuale 69, 86; p. posibile 69.
percepție 14, 69, 78, 90, 92, 95, 107, 109, 126, 128, 130, 159, 215, 217, 228; micile percepții 13, 103, 116, 127, 136, 171, 175, 192, 197, 203, 223.
posibil 60, 87, 88, 136, 232; lumi posibile 87, 146, 228; cel mai bun plan posibil 55, 232; existența posibililor 232.
preformare 92, 203, 212, 220, 230.
principii de viață 89, 205-224, 230; *vezi de asemenea* suflete.
principiul rațiunii suficiente 119, 231.
principiul perfecțiunii (sau principiul celui mai bun) 59, 64, 94, 173, 228.
principiul *inesse* 14.

R

reflecție 229.
regnul grației 203, 210, 228-238.
regnul naturii 203, 210, 228-235.
reprezentare 68-70, 78, 79, 81, 83, 90, 94, 102, 103, 105, 109, 115, 116, 193.

S

scientia generalis 179.
simțuri 68, 69, 77-79, 88, 141-171; simț comun (sau imaginație) 141, 144, 147, 153; s. intern 142, 144, 147, 154.
simțământ 70, 78, 94, 103, 109, 110, 112, 118, 122, 152, 158, 168, 199, 229.
suflet 57, 58, 60, 67-71, 78, 79, 89, 91, 92, 94, 101, 102, 152, 158, 228-235; s. animalelor 32, 60, 70, 92, 103, 110-133, 211; s. și corp 33, 49, 60, 68, 86, 89, 102-110, 118-133, 166, 196, 209; s. universal 83, 96, 191-204; s. particular 191-204; nemurirea s. 84, 103, 194; s. comune 69, 92, 94, 96; s. raționale 69, 89, 92, 93, 96; *vezi de asemenea* monade.
spațiu 15, 16, 24, 27, 86-89, 97.
spirit 32, 35, 71, 72, 79, 89, 94, 96, 133, 152, 158, 227, 230, 233.
substanță 10-16, 71, 85, 89, 107, 144, 228; s. simplă 12-14, 60, 67, 69, 78, 81, 84, 86, 87, 89, 90, 94, 96, 128, 134, 142, 191, 227, 228; s. compusă 12, 13, 60, 69, 90, 227, 228; s. incorporală 86, 146, 172; s. individuală 14, 102, 104, 143.

T

timp 15-16, 68, 78, 86-88, 97, 109.

U

unitate 14, 67, 69, 70, 78, 81, 83-86, 89, 91, 95, 96, 200, 208, 227; u. adevărată 11, 68, 69, 78, 80, 82, 84, 89, 95, 105, 207, 214, 224; u. de materie 78.

V

vacuum formarum 211, 215, 224.
vid 21, 58, 170, 197.

***SUBSTANȚIALL** este o colecție de texte mari ale filosofiei clasice și contemporane. Tratate celebre de filosofie a naturii, de ontologie și logică, de retorică și praxiologie, de filosofie politică și morală se regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanță în gândirea universală.*

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) este un spirit universal, al cărui interes s-a manifestat deopotrivă în filosofie, știință, teologie, diplomație. Autor al sistemului armoniei prestabilite dintre suflet și corp (sistem denumit ulterior monadologie, după lucrarea sa cea mai cunoscută), inventator alături de Newton al calculului diferențial, Leibniz este, de asemenea, părintele semanticii lumilor posibile.

Cartea de față prezintă pentru prima oară publicului român câteva studii (*Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune, Despre ceea ce este independent de simțuri și de materie, Considerații despre teoria unui spirit universal unic*), precum și o parte a corespondenței filosofice purtate cu Malebranche, principesele Sophie și Sophie Charlotte și cu Pierre Bayle. În aceste opere Leibniz continuă critica generală a cartezianismului și prezintă, cu o vigoare tot mai evidentă, propria teorie a armoniei prestabilite. Filosoful aduce noi argumente în favoarea ideii că sufletul nu este o substanță cugetătoare, ci o substanță simplă, înzestrată cu forță, adică o monadă.

ISBN 973-571-361-6
9789735713614

19.90